This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059043R

Prolegomena

zur

Philosophie

von

Dr. Friedrich Harms,
a. o. Professor an der Universität Kiel.

„Es giebt nur einen Anfang aller Wissenschaften,
nur einen Grund aller Systeme — Wahrheit."
Link, Natur und Philosophie.

Braunschweig,
C. A. Schwetschke und Sohn.
(M. Bruhn.)
1852.

265. a. 63.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Dieſe Prolegomena zur Philoſophie enthalten Unterſuchungen über die Anfangsgründe dieſer Wiſſenſchaft. In der Lage, worin die Philoſophie ſich gegenwärtig befindet, ſcheinen ſolche Unterſuchungen einem Bedürfniſſe entgegenzukommen. Im Anfange ihrer Entwicklung aus dem Kriticismus Kants proklamirte die Philoſophie zugleich den Abſchluß derſelben. Kaum begründet, ſollte ſie vollendet ſein. Jetzt ſcheint es vielmehr nothwendig zu ſein nachzuweiſen, daß die Philoſophie unerſchöpfliche Anfangsgründe ihrer Entwicklung hat. Denn ſie iſt kein Schema, das, einmal verzeichnet, fertig iſt.

Allgemeiner wird indeß eine Entwicklungsform der Philoſophie, wie ſie durch Kant begündet wurde, für beendet angeſehen. Dieſe entſtand aus den kritiſchen Unterſuchungen Kants durch Fichtes Wiſſenſchaftslehre. Der vom Kriticismus veranlaßte, aber von ihm nicht beabſichtigte Idealismus, worin die Philoſophie ſeitdem ihr Weſen geſetzt hat, ſcheint uns eine ausgelebte Form ihrer Entwicklung zu ſein. Innerhalb derſelben hält man entweder eine Erneuerung der Philoſophie für unmöglich, oder man hofft ſie auf dem alten Wege zu erreichen, den Fichte zuerſt eingeſchlagen und nach ihm Schelling, Hegel, Herbart u. a. verfolgt haben. Daher iſt man noch immer mit Verbeſſerungen und mit Modificationen der Wiſſenſchaftslehre beſchäftigt, die zuerſt aus der Reform der Philoſophie durch Kant das Reſultat zog,

daß der Idealismus ihr Wesen sei, und daher auch allen späteren Ausbildungen dieser Philosophie zum Grunde liegt. In dieser Hinsicht ist die Behauptung vollkommen begründet, daß die herrschende Philosophie vielmehr bloß eine Entwicklung der Wissenschaftslehre Fichtes als von Kants Kriticismus ist. Auch die Auffassung, welche von der Kantischen Philosophie herrschend geworden ist, stammt nicht aus ihr selbst, sondern aus Fichtes Wissenschaftslehre, nach welcher Alles interpretirt wird. Obwohl der Kriticismus in allen Gebieten der Philosophie die Reform begann, und seine Entdeckungen den neuen Welttheil bilden, den die Philosophie aus der Wissenschaftslehre in Besitz und in Verwaltung genommen hat, so ist bisher doch nur ihr bloßes Ergebniß, der Idealismus in ihr getrennt von der Grundlage und der Methode dieser Philosophie, zur Entwicklung gekommen. Die Methode und Grundlage des Kriticismus aber selbst ist in den Hintergrund getreten, verachtet und verkannt. Darauf aber von Neuem fortzubauen, scheint uns, historisch angesehen, die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie zu sein.

Nachdem man die Weltansicht und die Methode des Idealismus in seiner veränderlichen Gestalt auf alle Wissenschaften anzuwenden und zu übertragen versucht hat, hat man aber daran zugleich die Erfahrung gemacht, daß diese Methode sich überall abnutzt und kein lebendiges Dasein mehr hat, wie die Weltansicht der idealistischen Philosophie in ihrer einseitigen Consequenz von den Freunden L. Feuerbachs zu Grabe getragen wird. Daher wenden sich die Erfahrungswissenschaften von der Philosophie ab und absorbiren alle lebendige Entwicklung in der Wissenschaft.

Diese Ansicht über die nachkantische Philosophie liegt der gegenwärtigen Schrift zu Grunde, ist aber nicht in ihr, sondern früher von uns in der Schrift über den „Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant" Leipzig 1845 dargelegt worden. Auf sie wie auf unseren Aufsatz „Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte" in der Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Halle

1851, S. 264—288, müſſen wir daher für die hiſtoriſche Begründung der Urtheile, welche über die neuere Philoſophie in dieſen Prolegomenen ſich finden, den Leſer verweiſen, da es nicht die Abſicht ſein konnte hier zu wiederholen, was dort ſchon dargeſtellt worden.

Ueber die weitere Fortentwicklung der Philoſophie denkt man im Allgemeinen, wie man über den Idealismus und den Anthropologismus in ihr urtheilt. Wer dieſen noch überall in ihr nicht erkannt hat, hält jenen Idealismus für das wahre Weſen der Philoſophie und ihre Entwicklung damit für abgeſchloſſen. Dieſer Anſicht ſind wir aber nicht, da offenbar der Anthropologismus in jener Philoſophie enthalten iſt und von ihr nicht getrennt werden kann. Dieſer iſt aber ſelbſt die Aufhebung aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Es bleibt daher nur übrig, auf dieſe zu verzichten, oder von Neuem die Aufgabe und die Grundlage der Philoſophie in Unterſuchung zu nehmen.

Kant ſuchte das Erkennen in allen Wiſſenſchaften von der Erfahrung aus auf das Sein der Dinge an ſich, wie ſie intelligible Gründe der Erſcheinung ſind, hinzuleiten. Daraus entſprangen die dynamiſche und die organiſche Naturanſicht, die ethiſche und die politiſche Geſchichtsanſicht, welche er aufſtellte, und in der Philoſophie das Beſtreben, die Möglichkeit des Erkennens zu unterſuchen und die Gültigkeit aller Metaphyſik nur wie ſie aus unſerem Erkennen entſpringt anzuerkennen. Deßhalb ging er, wie die neueren Naturwiſſenſchaften, von der Differenz in unſerem Erkennen, nach der Art wie die Gegenſtände angeſchaut, und wie ſie aus Begriffen erkannt werden, aus. Darin erkennen wir den einzig richtigen Weg in aller Wiſſenſchaftsbildung und die wahre Grundlage ſeiner Unterſuchung in der realiſtiſchen Ueberzeugung, ohne welche man, wie Jacobi bemerkt, in die Kritik der reinen Vernunft nicht eindringen, mit welcher man aber in derſelben nicht ſoll verbleiben können. Hebt man aber jene Differenz in unſerem Erkennen auf, und verſucht in dem Kriticismus allein mit der idealiſtiſchen Ueberzeugung, welche

Kant nicht theilte, zu bestehen, so ist es ersichtlich, daß man hierdurch allerdings außerhalb der Kantischen Reform der Philosophie seinen Standpunkt nimmt, und nur noch in dem zweifelhaften Ergebnisse derselben, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge an sich erkennen sollen, das Wesen der kritischen Philosophie finden kann. Es war daher, wie es den Anschein hat, einerseits sowohl möglich diesen Weg in der Entwicklung der Philosophie aus dem Kriticismus einzuschlagen, als es andrerseits möglich sein wird mit jener realistischen Ueberzeugung auf dem kritischen Wege der Wissenschaftsbildung zu verbleiben, wenn man hierin und nicht bloß in dem Ergebniß der Kantischen Philosophie ihr Wesen findet.

Aus jenen Veränderungen aber sind der Idealismus und in seinem Gefolge der Anthropologismus in der Philosophie entstanden. Die Aufhebung jener Differenz im Erkennen enthält eine Sinnenlehre, wie sie namentlich in der Schellingschen Naturphilosophie ausgebildet worden ist. Wenn darnach in den Sinnen die Weltprocesse selbst zu ihrem Bewußtsein kommen sollen, so ist daraus wohl jene berühmte Identität des Denkens mit dem Sein, worin beide dasselbe „nur in zweierlei Welten" sind, begründet; allein, warum wir alsdann durch den Gedanken zu erkennen streben, was in der Anschauung schon erkannt ist, läßt sich nicht sagen. Die Sinnenlehre in der Kantischen und in der idealistischen Philosophie ist daher eine andere, und deßhalb differiren ihre Naturansichten. Die eine besteht mit allen Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften, die andere widerstreitet ihnen überall. Denn jene Sinnenlehre ist die Grundlage des Anthropologismus in der Naturphilosophie geworden. Mit den Naturwissenschaften aber besteht kein Anthropologismus. Jene sind vom Anfange ihrer Entwicklung an bestrebt gewesen, den Menschen als ein Naturwesen, das der allgemeinen Gesetzmäßigkeit in ihr unterworfen ist, zu erkennen; dieser aber macht die Erkenntniß vom Menschen zum Maaße für alle Naturerkenntniß, wornach alle Bildungen in der Natur vor dem Menschen nur Fehlgeburten

und Mißbildungen sein können. Die sinnliche Welt seiner Anschauung hält er darnach für das All und sieht sich als den Endzweck und das Centrum dieser zu seiner Verherrlichung erschaffenen Welt an. Dieselbe aber als eine bloß menschliche zu erkennen, haben alle Naturwissenschaften gestrebt, welche deßhalb auch mit der Sinnenlehre, worauf der Idealismus und Anthropologismus in der Philosophie beruht, nicht bestehen.

Eine Fortsetzung dieser Art der Naturerkenntniß ist die moderne Philosophie der Geschichte, welche ebensowenig mit der historischen Erkenntniß wie jene Anthropologie mit den Naturwissenschaften übereinstimmt. Die neuere Geschichtsforschung hat das Bestreben, den einseitigen klassischen Standpunkt zu überschreiten und alle Völker als gleichberechtigte Theilnehmer der historischen Entwicklung zu erkennen, während die Philosophie die Geschichte construirt als einen Ablauf von Begebenheiten, worin es kein anderes Maaß und Princip der Erkenntniß und der Beurtheilung giebt, als die letzte Stufe der Entwicklung und das Volk, mit dessen Geschichte man seine Darstellung abschließt. Statt wie die Natur- und die Geschichtsforschung daher das Erkennen von der Erfahrung aus auf das Sein der Dinge und die allgemeine Gesetzmäßigkeit, welche in ihrem Leben sich offenbart, hinzulenken, hat der Anthropologismus vielmehr von allen dem das Gegentheil vor Augen.

Wenn daher das wissenschaftliche Leben nicht in diesem Widerstreit der Erfahrungswissenschaften mit der Philosophie bestehen soll, so kann man entweder nur diese oder jene aufgeben, falls man sich nicht entschließt, von Neuem die Anfangsgründe der Philosophie zu untersuchen. Mag man immerhin diese unsere von dem Standpunkte und den Resultaten der Erfahrungswissenschaften aus gegebene Beurtheilung der modernen Philosophie bestreiten und verwerfen, es bleibt dennoch gewiß, eine Philosophie, die mit der Erfahrungswissenschaft nur in einem unvermeidlichen Widerstreite leben kann, hat auch in sich selbst keine Wahrheit. Die Grundbegriffe und die Methode des Erkennens, welche sie an-

nimmt, führen zu keiner Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaft. Dazu hat ſie außerdem noch in theologiſche Streitigkeiten ſich verwickelt, aus denen kein Segen für die Wiſſenſchaftsbildung entſpringt.

Obwohl wir hiſtoriſch unſere Unterſuchungen auf Kants unſterbliche Werke gründen, und beſtrebt ſind Grundbegriffe und eine Methode des Erkennens zu gewinnen, woraus zugleich eine Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften möglich iſt, ſo liegt doch das Streben und die Aufgabe der Philoſophie nicht in dieſem Aeußeren, ſondern in der Natur des Geiſtes ſelbſt. Darnach haben wir das Weſen und die Aufgabe der Philoſophie zu beſtimmen verſucht. Sie hat die Beſtimmung, den Begriff der Wiſſenſchaft, deſſen Gültigkeit in jeder beſonderen Wiſſenſchaft vorausgeſetzt wird, zu erklären und zu begründen. Dieſe Aufgabe wird ihr durch die Natur unſeres Geiſtes, der Einſicht in ſein eignes Weſen zu erreichen ſtrebt, wie durch das Weſen der beſonderen Wiſſenſchaften, welche eine Grundwiſſenſchaft zu ihrer Erklärung fordern, geſtellt.

Hat die Philoſophie dieſe Aufgabe, ſo kann ſie weder bloß eine Methode des Erkennens, noch eine Wiſſenſchaft ſein, die, was die Erfahrungswiſſenſchaften erkennen, conſtruirt. Bloß als eine Methode des Erkennens oder als eine Wiſſenſchaft zur Conſtruktion der Erfahrung, ſetzt ſie die Gültigkeit eines Begriffes der Wiſſenſchaft in ſich voraus, den ſie bloß anwendet, aber nicht erklärt. Sie erfüllt daher nicht ihre Aufgabe. Kant hatte das Weſen der Philoſophie in die Unterſuchung über die Möglichkeit oder den Begriff des Erkennens geſetzt; nachdem man eine ſolche Unterſuchung für überflüſſig und unmöglich erklärt hat, iſt die Philoſophie bloß eine Methode des Erkennens und eine Wiſſenſchaft geworden, die, wie eine zweite Art Erfahrungswiſſenſchaft, das Problem der Philoſophie außer Augen läßt. Mit der Conſtruktion der Natur und der Geſchichte beſchäftigt, erklärt ſie den Begriff der Wiſſenſchaft nicht, in deſſen Anwendung ſie ihre Aufgabe ſetzt.

Die Möglichkeit einer Löſung des Problemes der Philoſophie hängt davon ab, ob ſie aus dem zweifelſüchtigen Denken oder

dem Wiſſen ſelbſt die Grundſätze des Erkennens und die Forderungen des Denkens zu gewinnen verſucht. Der eine Verſuch führt zu einer Begründung der Philoſophie, wie ſie in den herrſchenden Syſtemen ſich findet. Der andere aber conſtituirt die Philoſophie als eine kritiſche Wiſſenſchaft, welche über die Möglichkeit des Erkennens entſcheidet. Nicht aus der Zweifelſucht des Denkens, ſondern aus der Unterſuchung über die Erfahrung geht die Wiſſenſchaftsbildung hervor. Deßhalb muß die Philoſophie in dem populären Bewußtſein und in den Wiſſenſchaften aus der Erfahrung eine Grundlage ihrer Entwicklung anerkennen. Gegenwärtig aber nimmt ſie zu ihnen eine ſolche Stellung ein, daß ihre Lehren das gerade Gegentheil von dem ſind, was die Erfahrungswiſſenſchaften erkannt haben und das gemeine Bewußtſein glaubt. Hochmüthig hat ſie ſich über das Denken des geſunden Menſchenverſtandes erhoben, und lebt mit ihm in einem Widerſtreit, den kein Gott ſchlichten kann. Was jener denkt, ſoll in der Philoſophie bloß ein Widerſpruch ſein, und was ſie denkt, hält er für einen Irrgarten von Widerſprüchen. Dieſe Stellung der Philoſophie zum Leben und der Erfahrung iſt die Folge ihrer Begründung allein aus der Zweifelſucht des Denkens.

Im praktiſchen Leben wie in den beſonderen Wiſſenſchaften gelten die Bedingungen einer verſtändlichen Rede zugleich als Kriterion für die Wahrheit des Gedankens. Was jenen widerſtreitet, wird deßhalb auch für ungültig im Denken angeſehen. Denn wir ſind gewohnt in den Formen zu denken, wie geſprochen wird. Dieſe Gewohnheit erſcheint der dialektiſchen Philoſophie aber als eine bloße Mode, die beliebig wechſeln kann. Daher hat ſie es ſich angewöhnt zu denken wie man nicht ſprechen kann, weßhalb ſie ſpricht wie außer ihr Niemand denkt.

Für ihre eigne Entwicklung und Begründung ſetzt die Philoſophie aber ein Wiſſen voraus, und kann daher der Sprache, dem natürlichen Darſtellungsmittel des Gedankens, nicht wie Hegel die „göttliche Natur" zu ſchreiben, „die Meinung unmittelbar zu verkehren", ſondern muß vielmehr annehmen, daß das Weſen

der Erkenntniß mit der Natur der Sprache übereinſtimmt. Dann wird man aus ihr, nach der Natur des Wortes und der Geſetzmäßigkeit ſeiner Verbindung, eine Anleitung entnehmen können zur Beſtimmung des inneren Weſen der Erkenntniß, das gleichſam in ihr wahrnehmbar wird. Wie ſie ein Inſtrument, ſo iſt ſie auch ein Regulativ für die Gedanken. Und eine Erkenntniß, die nach ihrem Weſen mit der Natur der Sprache nicht in Uebereinſtimmung ſtehen kann, hat auch in ſich keine Gültigkeit. Darnach haben wir verſucht, über das logiſche und ontologiſche Weſen der Erkenntniß, ihre Methode und ihre Grundbegriffe aus der Natur des Wortes und ſeiner geſetzmäßigen Verbindung Aufſchluß zu erhalten. Die Methode des Erkennens, welche von der modernen Philoſophie als die allein wahre aufgeſtellt worden iſt, iſt die der Entdeckung und der Entwicklung der angeblichen nothwendigen Widerſprüche im Denken und führt jetzt den Namen der Dialektik. Ihr Urtheil liegt in der Natur der Sprache. Die Logik der Sprache aber iſt auch die des Denkens. Wenn der Grundbegriff des Erkennens, der in allen Wiſſenſchaften angewandt wird, die idealiſtiſche Verwandlungslehre iſt, wornach Alles nur iſt was es wird, und das Ziel von allem Werden das Wiſſen von jener immanenten Entwicklung iſt, ſo würde dieſe Ontologie eine Sprache zu ihrer Darſtellung erheiſchen, worin die Verba den Satz regieren und die Nomina für ſich ſinnloſe Zeichen von Nichts ſind. Mit der gegebenen Sprache kann ſie daher nicht übereinſtimmen. Die Ontologie, welche mit ihr übereinſtimmt, enthält auch die Grundbegriffe des Erkennens, welche, wie wir glauben, in den Wiſſenſchaften zur Erkenntniß ihrer Gegenſtände angewandt werden.

Der erſte erklärende Grundbegriff aller Wiſſenſchaften enthält zugleich die Grundlegung des Syſtemes der Philoſophie. Dieſer Begriff iſt der Begriff der Wahrheit. Aus ihm folgt, wie er erklärt wird, ſeine Gültigkeit und die Begründung des Syſtemes der Philoſophie. Welche Anſicht die Philoſophie daher über das Denken und das Sein ſeines Gegenſtandes hat, wird erkannt aus

der Erklärung ihres Grundbegriffes. Die Forderung und die Voraussetzung aller Wissenschaften ist die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein seines Gegenstandes. Daß dieser, wie er ist, erkannt werde, und daß er, wie er erkannt wird, wirklich sei, diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit. Wie daher die Uebereinstimmung erklärt wird, so ist das System der Philosophie in seinem Grundbegriffe begründet.

Aus einer einseitigen Erklärung vom Begriffe der Wahrheit, enthalte sie einen dogmatischen Idealismus oder einen skeptischen Realismus, kann daher auch keine vollständige Grundlegung des Systemes der Philosophie hervorgehen. Deßhalb ist in der modernen Philosophie das Bestreben hervorgetreten, ihr System aus einem besonderen Begriffe derselben gleichsam nachträglich zu begründen. Was ihr Grundbegriff nicht hat leisten können, sollte ein besonderer Begriff eines Theiles der Philosophie, der Ethik, der Aesthetik, der speculativen Theologie hervorbringen. Dem Gemüthe mag dadurch Beruhigung gewährt werden; eine Begründung des Systemes der Philosophie aus einem solchen logischen Verfahren aber zu erwarten, setzt einen Glauben an die Wunderkraft einzelner Begriffe voraus, die schließlich Alles zu bewirken im Stande sind. Daher stammt in der modernen Philosophie die Annahme besonderer Erkenntnißkräfte, die immer mehr offenbaren sollen als möglich ist, und besonderer Begriffe, die zugleich, was unmöglich scheint, das Allgemeine, ihren Grund, befestigen sollen. Wenn die allgemeine Logik und Ontologie keine Wahrheit hat, so sucht man aus einer besonderen Wissenschaft, was jenen abgeht, zu ersetzen, und macht die Art wie diese denkt zur Logik, und ihren Grundbegriff zur Ontologie der Wissenschaften. Daraus entspringen logische und ontologische Lehren, welche bloße Generalisirungen von der Grundansicht einer Wissenschaft sind. Die Logik und die Metaphysik der Philosophie, statt aus allen Wissenschaften inducirbar und in allen anwendbar zu sein, ist bloß die Erhebung einer besonderen Wissenschaft an die Stelle der Philosophie.

Vollendet ist die Philosophie nicht durch ihre Grundlegung im Begriffe der Wahrheit. Denn ohne unser Zuthun erkennen wir nicht, und sind die Forderungen des Denkens nicht erfüllt und die Grundsätze des Erkennens nicht angewandt. In unserem Erkennen ist ein Mangel und ein Streben denselben aufzuheben. Daraus entspringt die Systembildung der Philosophie, deren allgemeines Hülfsmittel die Sonderung und Eintheilung der Philosophie ist. Erklärt sie den Begriff der Wissenschaft, so muß ihr System zugleich die Architektonik der Wissenschaften sein. Jede Wissenschaft ist eine Darstellung dieses Begriffes, der zugleich in allen eine besondere Entwicklung hat. Daher kann die Philosophie nicht bloß den Begriff der Wissenschaft nach seinen beiden Elementen, dem logischen und ontologischen, erklären, sondern muß auch die Verschiedenheit der Wissenschaften untersuchen, worin ihr architektonisches Problem besteht. Allein die Philosophie ist durch ihre Aufgabe eine in sich begrenzte Wissenschaft, und kann daher nicht die Lösung ihres architektonischen Problemes an die Stelle der Ausbildung der Erfahrungswissenschaften setzen. Daher vermag sie die Erfahrung nicht zu construiren. Sie wird eine grenzenlose Wissenschaft, die sich ins Unbestimmte verirrt, wenn sie an die Stelle ihres architektonischen Problemes die Ausbildung der Erfahrungswissenschaft übernimmt und die Geschichte des Universums zu schreiben intendirt. Dadurch überschreitet sie nicht nur ihre Aufgabe, sondern macht auch sich selbst zu einer unmöglichen Wissenschaft, die, indem sie die Geschichte des Universums, der Natur und der sittlichen Welt zu verzeichnen unternimmt, das Allgemeine und Nothwendige in unserer Erkenntniß zu einem Zufälligen und Bedingten einer historischen Erkenntniß und das Besondere und Bedingte mit dem Stempel des Schicksals prägt. Von jenem aber giebt es nur eine philosophische und von diesem nur eine historische Erkenntniß, ihre Vermischung aber ist die unmögliche Wissenschaft der Philosophie der Geschichte des Universums, welche für das Wesen und höchste Ziel der Philosophie galt.

Dieſe Unterſuchungen umfaſſen die Prolegomena zur Philoſophie. Sie enthalten daher nur ihre Anfangsgründe, die Ausbildung des Syſtemes der Philoſophie ſelbſt aber nicht. Ihre Stellung und ihren Standpunkt haben wir hier im Allgemeinen anzugeben verſucht. Da eine Vorrede zugleich der Anfang und das Ende einer Schrift iſt, ſo gewährt ſie dem Leſer den Vortheil, mit ihrem Inhalte gleichſam im Voraus bekannt zu werden, indem ſie dem Verfaſſer am Ende ſeiner Arbeit die Ergebniſſe ſeiner Unterſuchung frei von ihrer Methode zu verzeichnen geſtattet.

Kiel, den 24. October 1852.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

		Seite
Vorrede	. . . . .	III
Erſter Abſchnitt.	Von der Begriffserklärung und der Aufgabe der Philoſophie	1
Zweiter Abſchnitt.	Von der Möglichkeit und den Bedingungen einer Löſung des Problemes der Philoſophie	22
Dritter Abſchnitt.	Von den Erkenntnißmitteln der Philoſophie . .	42
	§. 1. Das populäre Bewußtſein als Erkenntnißmittel der Philoſophie	43
	§. 2. Die beſonderen Wiſſenſchaften als Erkenntnißmittel der Philoſophie	58
	§. 3. Von der Erhebung einer beſonderen Wiſſenſchaft zur Grundwiſſenſchaft	68
Vierter Abſchnitt.	Von der Sprache und dem inneren Weſen der Erkenntniß	81
Fünfter Abſchnitt.	Von der Grundlegung des Syſtemes der Philoſophie	135
	§. 1. Von dem Grundbegriffe des Syſtemes der Philoſophie oder der Begriffserklärung der Wahrheit	140
	§. 2. Ueber den ſkeptiſchen Realismus und den dogmatiſchen Idealismus	160
Sechſter Abſchnitt.	Von der Eintheilung der Philoſophie	182

Erster Abschnitt.

Von der Begriffserklärung und der Aufgabe der Philosophie.

Alle Verschiedenheiten in der Erklärung vom Wesen der Philosophie lassen sich auf zwei Annahmen zurückführen. Nach der einen ist die Philosophie eine „Methode des Erkennens", nach der andern eine „Wissenschaft" von Etwas. Wenn sie eine Methode des Erkennens ist, so besteht ihre Aufgabe darin, diese Methode zu entdecken und anzuwenden. Ist diese Philosophie aber eine Wissenschaft, so hat sie wie jede Wissenschaft einen bestimmten Gegenstand zu erkennen. Wir untersuchen zuerst die Möglichkeit der Philosophie als Methode des Erkennens, und beurtheilen sie nach den Folgerungen welche sich daraus ergeben, und den Voraussetzungen welche in der Annahme liegen.

Die Ansicht, daß die Philosophie wesentlich eine Methode des Erkennens ist, findet sich sowohl bei ihren Anhängern als bei ihren Gegnern. Bei diesen entspringt sie oft aus einer Gemüthsaffection, die sie veranlaßt, das Verfahren in den Wissenschaften Philosophie zu nennen, von dem sie meinen, daß es zur Ausbildung der Wissenschaften nicht dient. Sie ereifern sich gegen Alles, was Philosophie genannt wird, und bedienen sich des Wortes Philosophie um damit ein oberflächliches Verfahren in den Wissenschaften zu stigmatisiren. Da diese Ansicht bei den Gegnern der Philosophie auf einer Gemüthsaffection zu beruhen pflegt, so verdient sie mehr Nachsicht als Beachtung. Bei den Anhängern der Philosophie ist dieselbe Ansicht von dem Wesen der Philosophie, wie es scheint, nicht weniger mit Uebertreibungen verbunden. Sie preisen die Philosophie als eine absolute Methode, wodurch alle Wissenschaften zur Erkenntniß der Dinge auf dem kürzesten Wege gelangen sollen. Nicht mit diesen Meinungen

über die Philosophie als Methode des Erkennens, sondern mit der Möglichkeit derselben wollen wir uns jedoch beschäftigen.

Wenn die Philosophie eine Methode des Erkennens und diese gefunden ist, so besteht ihre Aufgabe darin, den methodischen Anfang des Denkens zu entdecken, und daraus Alles zu entwickeln, oder abzuleiten. Die Philosophie beginnt mit dem Probleme den Anfang des Denkens zu finden, oder vielmehr mit der Schwierigkeit des Anfangens. Der oder die methodischen Anfänge des Denkens sind voraussetzungslose Begriffe, welche im Sein oder im Denken der Erkenntniß aller besonderen Gegenstände voraus gehen, und woraus diese gewonnen wird. Das System der Philosophie besteht demnach aus zwei Bestandtheilen: aus der Entdeckung des einen oder der vielen voraussetzungslosen Begriffe des Denkens und aus der Entwicklung und Anwendung dieser Begriffe auf oder in jeglichen Inhalt des Erkennens. Ob die Philosophie jedoch in der That diese Aufgabe hat, werden wir erkennen zuerst aus den Folgerungen, welche sich aus der Annahme ergeben.

Ist die Philosophie wesentlich eine Methode des Erkennens, so giebt es von ihrem Wesen so viele Erklärungen als es Methoden der Wissenschaftsbildung giebt. Eine jede Methode ist zum Erkennen der Dinge nothwendig, und in einer jeden kann daher auch das Wesen der Philosophie gefunden werden. Aus diesem Grunde wird bald das Wesen der Philosophie mit dem der speculativen, bald mit dem der inductiven Methode für identisch erklärt. Das letztere ist bei den Engländern noch der Fall, und nicht Wenige unter uns suchen jetzt die Philosophie als inductive Methode darzustellen, nachdem die speculative Philosophie etwas in Mißkredit gekommen ist. Vorherschend war jedoch die Speculation die Philosophie in der Richtung, welche durch Cartesius begründet wurde. Gilt die Induction als die allein wahre Methode des Erkennens, so eignet sie sich den Namen der Philosophie an, und wenn man die Speculation dafür ansieht, so bekommt diese denselben Namen. Ist die Philosophie daher wesentlich eine Methode des Erkennens, so wird sie verschieden erklärt, und es entsteht ein Streit darüber, ob die Induction oder die Speculation die Philosophie ist. In der deutschen Philosophie ist man bestrebt gewesen, den Gebrauch beider Methoden als zur Wissenschaftsbildung nothwendig zu erachten. Allein wenn die Philosophie den-

noch wesentlich eine Methode des Erkennens ist, so wird das wissenschaftliche Verfahren im Allgemeinen die Philosophie genannt.

Der Gebrauch aller Methoden setzt indeß in dem erkennenden Wesen die Gültigkeit eines Grundsatzes voraus, wornach ihre Anwendung geschieht. Dieser Grundsatz wird oft selbst ein wissenschaftliches Verfahren genannt; obgleich er nur eine Maxime desselben ist. In diesem Sinne spricht man von einer dogmatischen, skeptischen, kritischen, dialektischen Methode, und es entsteht daher die Frage, welche dieser Methoden die Philosophie sei. Wird nur eine Methode der Entdeckung wahrer Erkenntnisse für die wahre gehalten, sei diese die Beobachtung oder die Speculation, so ist diese mit einem skeptischen Grundsatze im Erkennen verbunden, sofern die eine Methode die andere verwirft, und mit einem dogmatischen, soweit die eine als die allein wahre Methode der Wissenschaftsbildung angesehen wird. Sie hält für ein Nicht-Wissen, was durch die von ihr bestrittene Methode erreicht wird, und für ein wahres Wissen, was sie selbst hervorbringt. Ihre Annahmen aber und ihre Zweifel sind auf dieselbe Weise begründet und der Skepticismus oder Dogmatismus gilt für die wahre Philosophie.

Werden beide Methoden angenommen, wie es in der deutschen Philosophie geschehen ist, so kann doch ein verschiedener Grundsatz ihrer Anwendung erfordert werden, wornach sie selbst verschieden gebraucht werden. Ihre Verbindung beruht auf der Gültigkeit dieser Grundsätze. Auf der Gültigkeit eines dialektischen Grundsatzes ist diese Verbindung der Induction mit der Speculation von Hegel und Herbart, wenn auch auf verschiedene Weise, gegründet worden. Da sie die Philosophie wesentlich für eine Methode des Erkennens halten, so ist die dialektische Methode die Philosophie. Diese setzt voraus, daß in der Erfahrung oder im Denken nothwendige Widersprüche sich bilden, mit deren Entdeckung, Entwicklung und Lösung die Philosophie es zu thun hat. Wir erkennen daher auch hieraus, daß, wenn die Philosophie wesentlich eine oder die Methode des Erkennens sein soll, sie nothwendig verschieden erklärt wird, und ein Streit um diese Erklärungen ebenso unvermeidlich ist. Denn neben dem dialektischen Grundsatze des methodischen Denkens giebt es auch einen kritischen, der vielmehr annimmt, daß die angeblichen Widersprüche weder in der Erfahrung noch im Denken, sondern nur in

der dialektischen Philosophie sich finden, und es bleibt daher eine unentschiedene Frage, ob die Methode der Dialektik oder des Kriticismus die Philosophie sei.

Aus der Philosophie als Methode des Erkennens folgt aber auch, daß alle Wissenschaften Theile der Philosophie und sie selbst der Inbegriff aller Wissenschaften ist. Der Polyhistor und der Philosoph vereinigen sich in eine Person. Jede Wissenschaft wird ein Theil der Philosophie bloß durch die Anwendung ihrer Methode, und die Philosophie begreift daher alle Wissenschaften in sich. Die Aufgabe, die Thatsachen, womit die einzelnen Wissenschaften sich beschäftigen, wie es genannt wird, dialektisch zu construiren, erhält sie nur aus diesem Grunde. Denn eine Philosophie, die es unternimmt die Erkenntnisse der besonderen Wissenschaften aus sich selbst zu produciren, ist Philosophie bloß als Methode des Erkennens. Durch die Allmacht ihrer Methode glaubt sie im Besitze eines Organons zu sein, wodurch jedes Erkenntniß gewonnen wird. Dagegen pflegen sich alle besonderen Wissenschaften aufzulehnen, zumal eine jede „die Wissenschaft" im besonderen Sinne zu sein sich außerdem das Ansehen giebt, und keine bloß ein Moment in der philosophischen Encyklopädie sein will. Die Philosophie aber wird durch die Lösung dieser Aufgabe eine grenzenlose Wissenschaft, die sich ins Unbestimmte verirrt und in unvermeidlichen Widerstreit mit den besonderen Wissenschaften geräth, die eine philosophische Erkenntniß der Thatsachen ebensowenig für eine wahre Erkenntniß derselben halten, als diese Philosophie die historische Erkenntniß dafür anerkennt. Die Philosophie als Methode des Erkennens ist daher entweder der Inbegriff aller Wissenschaften, oder bloß eine Kunst zu denken; geräth aber in jedem Falle mit der besonderen Wissenschaft über die Natur und Begrenzung der Wissenschaften in einen unvermeidlichen Streit, in dem die Philosophie sie nur als ihre Theile, diese aber die Philosophie nicht als eine Methode in sich wollen gelten lassen.

Die Philosophie als Methode des Erkennens verwickelt sich nothwendig in einen Streit über die Methoden des Erkennens und über ihr Verhältniß zu den besonderen Wissenschaften. Diesen Streit kann sie jedoch selbst nicht schlichten. Denn um ihn entscheiden zu können, muß es eine Wissenschaft geben von den Methoden des Erkennens und von der Eintheilung der Wissen-

ſchaften. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die allgemeine Methodenlehre der Wiſſenſchaften oder die Logik, welche nicht ſelbſt wieder eine Methode, ſondern eine Wiſſenſchaft davon iſt. Die Philoſophie als Methode des Erkennens ſetzt daher eine Logik voraus, und wenn dieſe eine philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt, ſo ſetzt ſie eine Philoſophie als eine Wiſſenſchaft von einem beſtimmten Inhalte voraus. Als Methode des Erkennens hat die Philoſophie niemals die allgemeine Logik anerkennen wollen, ſondern immer eine beſondere, jedoch bloß als eine neue Methode ſich gebildet. Sie ſtrebte nicht die Methoden der Wiſſenſchaften zu erkennen, ſondern neue Methoden des Denkens zu erfinden, um damit die allgemeine Logik zu verbeſſern. Allein dieſe Kunſt ſetzt doch die Logik als eine Wiſſenſchaft von den Methoden und der Eintheilung der Wiſſenſchaften zur Entſcheidung des Streites voraus, worin ſich die Philoſophie als Methode des Erkennens verwickelt. In ihrer Annahme liegt deßwegen die Vorausſetzung, wodurch ihre Möglichkeit bedingt iſt: daß es eine Wiſſenſchaft von den Methoden des Erkennens giebt. Dieſe Wiſſenſchaft, die Logik, entſcheidet erſt darüber, ob die Philoſophie eine Methode des Erkennens oder eine Wiſſenſchaft von einem Inhalte iſt.

Daſſelbe ergiebt ſich, wenn man das Problem einer Philoſophie als „Methode des Erkennens" unterſucht. Denn die Entdeckung dieſer Methode ſetzt entweder ins Unendliche eine Methode zu ihrer Entdeckung voraus, oder eine allgemeine Wiſſenſchaft von den Methoden des Erkennens, die alſo auch darüber entſcheidet, ob eine neue Methode zur Verbeſſerung der in der Wiſſenſchaft gebräuchlichen erforderlich iſt oder nicht.

Als Methode des Erkennens ſucht die Philoſophie die Anfänge oder die vorausſetzungsloſen Begriffe des Denkens, um daraus alle Erkenntniß zu entwickeln. Für ſich liegt in der Löſung dieſes Problems eine Beweisführung im Zirkel. Vermeidlich iſt derſelbe nicht, nur meinte Fichte, man habe keine Urſache betreten darüber zu ſein. Welche Begriffe die vorausſetzungsloſen Anfänge des Denkens ſind, dies läßt ſich nicht nach einem Grundſatze entſcheiden. Die bloße Abſtractionsfähigkeit des Denkens einerſeits und das Syſtem der abgeleiteten Begriffe andrerſeits ſollen darüber eine Entſcheidung geben. Die welche ſie geben, iſt indeß der unvermeidliche Zirkel in der Beweisführung. Die Abſtraction für ſich hat im Denken kein anderes Maaß als die

Willkür des Denkenden. Welche Begriffe die voraussetzungslosen sind, das folgt daher nur aus der Behauptung, die man darüber aufstellt. Die Begriffe sind die voraussetzungslosen, die Jeder als die abstraktesten im Denken findet. Aus ihnen soll sich indeß das System abgeleiteter Begriffe ergeben. Diese sind jedoch das System der abgeleiteten Begriffe, wenn jene abstraktesten die voraussetzungslosen sind, allein diese sind umgekehrt die abstraktesten, wenn die anderen die daraus entwickelten sind. Die Lösung der Aufgabe einer Philosophie als Methode des Erkennens ist also durch einen Zirkel in der Beweisführung bedingt. Er enthält eine skeptische Wendung in sich, der man nicht dadurch entgeht, daß man erklärt, das Ende ist nothwendig die Rückkehr in den Anfang. Das heißt den Zirkel in der Beweisführung vermeiden durch die Behauptung, daß er unvermeidlich ist. Die Lösung dieser Aufgabe setzt daher eine Entscheidung über skeptische Wendungen voraus, oder sie setzt die Philosophie als eine Wissenschaft von der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Verfahrens voraus. Die Bekenntnisse der Philosophie als „Methode des Erkennens" sind ungelöste Zweifel und diese fordert eine Philosophie als Wissenschaft zur Entscheidung über das Wesen solcher Zweifel.

In der Problemstellung selbst aber, welche die Philosophie als Methode des Erkennens involvirt, liegt eine bloße Annahme über die Wahrheit des Denkens, über deren Gültigkeit sie nicht entscheiden kann. Denn die voraussetzungslosen Begriffe sind aus demselben Grunde wahr, warum sie es nicht sind. Man kann ebensowohl annehmen, sie sind die positiven Prädikate des Seins und geben, das Wesen von Allem absolut zu erkennen, als das grade Gegentheil, wornach sie bloß negative Prädikate des Sein, und nicht das Wesen, sondern nur einen Schein zu erkennen geben. In beiden Fällen aber ist vorausgesetzt, daß allein aus der Natur des Denkens, seiner Fähigkeit zu abstrahiren, die Anfänge zu finden, und daraus Alles zu entwickeln, über die Wahrheit, welche sie auch sei, könne entschieden werden. Die Annahme ist also im Voraus als gültig hingestellt, daß die Entwicklung des Denkens das Maaß der Wahrheit sei. Das denkende Subject betrachtet sich als den Gravitationspunkt, als die Sonne des Universums, um die die gegenständliche Welt kreiset, welche es durch seine Methode zu erkennen vermag, auch ohne

daß der Gegenstand in der That Grund des Denkens wird. Allein die Gültigkeit dieser Annahme kann die Philosophie als Methode des Erkennens nicht begründen und sie setzt daher auch nach dieser Seite eine Wissenschaft voraus, welche über den Zusammenhang des Denkens mit dem Sein seines Gegenstandes entscheidet. Diese Wissenschaft ist die Ontologie oder die allgemeine Metaphysik. Die Frage, ob die Entwicklung des Denkens das Maaß der Wahrheit sei, kann innerhalb der Philosophie als Methode des Erkennens gar nicht untersucht werden, da sie im Voraus schon bloß durch die Annahme der Philosophie als Methode des Erkennens entschieden, und ihre Entscheidung selbst immer zweifach ein bloßes Dogma oder nur ein Zweifel ist; ein Dogma, wenn die voraussetzungslosen Begriffe die positiven Prädicate des Sein sind und das Wesen der Dinge absolut zu erkennen geben; und ein Zweifel, wenn das Gegentheil gelehrt wird. Denn diese Lehre kann nur ein Zweifel sein. Nur zweifelhaft, aber nicht gewiß kann es sein, daß die voraussetzungslosen Begriffe die negativen Prädikate des Seins sind und bloß einen Schein zu erkennen geben. Wäre dies in der That gewiß, so würden umgekehrt die negativen Prädikate positive und der Schein das Wesen sein. Das Dogma von der absoluten Identität des Seins mit dem Denken und der Zweifel daran, oder die Behauptung ihrer gänzlichen und unvergleichbaren Verschiedenheit, ist aber eine metaphysische Voraussetzung, deren Begründung erst die Metaphysik als Wissenschaft enthalten kann.

Zur Entscheidung der Fragen also, welche Methode das Erkennen der Philosophie sei, welche Stellung sie zu den besonderen Wissenschaften habe, wie ein wissenschaftliches Verfahren möglich ist, welche Annahme über das Sein und Denken zu machen sei, wird eine Philosophie als Wissenschaft gefordert. Demnach ist allgemein eine Philosophie als Methode des Erkennens für sich unmöglich und setzt eine Philosophie als eine bestimmte Wissenschaft von Etwas voraus. Ihren Inhalt bilden die Methoden der Wissenschaften, ihre Eintheilung, und die Wahrheit und Möglichkeit des Erkennens. Wir wollen hiernach nun die Problemstellung und Begriffserklärung der Philosophie als Wissenschaft selbständig entwickeln. Von der Annahme, daß es besondere Wissenschaften und ein populäres Bewußtsein giebt, gehen wir aus, um die Philosophie als Wissenschaft zu finden. Die beson-

deren Wissenschaften können wir auch ein wissenschaftliches Bewußtsein nennen. Ein populäres oder wissenschaftliches Bewußtsein bildet also die Grundlage unserer Untersuchung. Wenn die Philosophie etwas Mögliches sein soll, so muß sie gegründet sein in einer Wirklichkeit, diese ist ein gegebenes populäres oder wissenschaftliches Bewußtsein.

Jedes Bewußtsein hat einen Gegenstand, von dem es etwas weiß, und eine Form, wie es von seinem Gegenstande etwas weiß. Wenn das keine Wahrheit ist, so ist es wenigstens ein Schein. Für unsere Untersuchung ist es vorläufig einerlei, ob man das Eine oder das Andere behauptet. Jede Wissenschaft ist ebenso die Erkenntniß eines Gegenstandes und hat eine Methode des Erkennens, wodurch die Form, in der sie weiß, bestimmt ist. Auch im populären Bewußtsein findet sich dasselbe. In ihm sind Vorstellungen von Gegenständen, und in der Sprache ist ein Ausdruck von den Formen, worin es vorstellt. Wörter sind für dasselbe Zeichen von gegenständlichen Vorstellungen, und ihre Verbindung in Sätzen erscheinen ihm als die Gewohnheiten seines Denkens. Er ist gewohnt in den Formen zu denken, wie gesprochen wird. In diesem Schein oder Wesen des Bewußtseins ist der Inhalt der Philosophie und ihre Anlage gegeben. Ihre Möglichkeit ist darin gegründet und ihre Wirklichkeit entsteht daraus.

In dem populären Bewußtsein wie in den besonderen Wissenschaften, welchen Namen sie auch führen mögen, bilden sich Meinungen oder Vermuthungen und, wenn man will, Vorurtheile aus über den Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, der Erkenntnisse mit dem Seienden. Möglicher Weise ist es nur ein Schein, daß jede Vorstellung auch einen Gegenstand außer sich hat. Die Gegenstände können nur in oder auch außer dem Erkennen wirklich, und dann Gründe des Erkennens oder nicht sein. Ueber diesen Zusammenhang aber wird im populären Bewußtsein wie in den besonderen Wissenschaften immer etwas angenommen. Ohne eine Meinung über das Sein und die Beziehung der Gegenstände auf das Erkennen ist kein vernünftiges Bewußtsein, wie gebildet oder roh es auch sein möge.

Wenn in allem Wissen, dem populären wie dem wissenschaftlichen, eine solche Annahme sich findet, so kann entweder diese Annahme bloß gemacht oder über ihre Gültigkeit auch eine Entscheidung gesucht werden. Wird sie nur gemacht, so verbleiben

wir in den Grenzen des populären Bewußtseins und der besonderen Wissenschaften. Suchen wir aber diese Entscheidung, so müssen wir die Annahme selbst zum Gegenstande unseres Nachdenkens machen. Dies Nachdenken über jene Annahmen nennen wir die Philosophie. Sie ist demnach durch den Inhalt ihrer Untersuchung bestimmt.

Eine Annahme über den Zusammenhang des Seins der Gegenstände mit unserem Bewußtsein ist in jedem Wissen vorhanden. Wir können nichts wissen ohne etwas anzunehmen über den Zusammenhang unserer Vorstellung mit den Gegenständen derselben. Nennen wir diesen Zusammenhang die Wahrheit, so wird demnach behauptet, wir können nichts wissen ohne eine Annahme über die Wahrheit zu machen, ob sie existirt und sich uns zu erkennen giebt. Wenn die Philosophie die Wissenschaft ist, welche über die Gültigkeit solcher Annahmen Untersuchungen anstellt, so ist ihre Aufgabe demnach den Begriff der Wahrheit zu erklären. Ueber die Wahrheit wird in jeder besonderen Wissenschaft und im populären Bewußtsein eine Annahme gemacht, über deren Gültigkeit durch die Philosophie entschieden wird.

Das populäre Bewußtsein ist das begleitende des praktischen Lebens. Es bildet sich für dasselbe und hat seinen Endzweck in demselben. Daher macht es wohl Annahmen der genannten Art, entscheidet aber nicht über ihre Gültigkeit und untersucht sie überall nicht. Schon in der Sprache, in jedem Satze und Worte, noch mehr aber in den Mythologien, Religionen und Poesien aller Völker, welche ein das handelnde Leben begleitendes und daher praktisches Bewußtsein sind, ist der Inhalt gegeben, den die Philosophie zum Gegenstande der Untersuchung macht. In der That ist es nur der eine Begriff der Wahrheit, wodurch sie als Wissenschaft bestimmt ist. Vor aller Philosophie hat das Bewußtsein schon Annahmen darüber gemacht, allein untersucht werden sie nur durch die Philosophie. Denn auch die besonderen Wissenschaften enthalten nur Annahmen, aber keine begründende Erklärung darüber. Jede erkennt einen Gegenstand, in diesem Erkennen aber ist schon eine Annahme über das Sein und die Erkennbarkeit derselben enthalten. Diese Annahme ist ihre Voraussetzung, ohne die sie nicht existirt und sich bilden kann. Wenn es darüber keine Wissenschaft giebt, so giebt es keine Philosophie, und wenn es eine solche Wissenschaft giebt, so ist das

die Philoſophie. Denn von jeher iſt die Wiſſenſchaft vom Begriffe der Wahrheit oder dem Sein und der Erkennbarkeit aller Dinge Philoſophie genannt worden.

Aus dieſer Erklärung und Problemſtellung der Philoſophie folgt, daß, wenn ſie bloß annimmt, wir erkennen was die Dinge ſind oder wir erkennen es nicht, ſie ſelbſt nur wie eine beſondere Wiſſenſchaft und das populäre Bewußtſein ſich zum Begriffe der Wahrheit verhält. Sie nimmt einen Zuſammenhang zwiſchen dem Sein und Denken an, aber unterſucht ihn ſelbſt nicht. Weil ſie aber eine Wiſſenſchaft davon ſein ſoll, ſo iſt ſie in dieſem Falle ein bloßes Dogma oder nur ein Zweifel. Ihr Bekenntniß iſt dem Zweifel an ſeiner Wahrheit an Begründung gleich, und ihr Zweifel iſt ſelbſt bloß eine Annahme. Denn die Annahme, Sein und Denken ſind ſich gleich, hat in ihr dieſelbe Begründung wie der Zweifel an ihre Gültigkeit; und dieſer iſt eine ebenſo grundloſe Annahme der gänzlichen Verſchiedenheit von Denken und Sein. In der Philoſophie aber giebt es keine Bekenntniſſe und grundloſe Zweifel, weil ſie die Wiſſenſchaft von dem Sein und der Erkennbarkeit der Dinge iſt, ihre Annahmen und Zweifel daher begründet ſein müſſen.

Die Philoſophie iſt nach dieſer ihrer Problemſtellung eine kritiſche Wiſſenſchaft. Denn ſo verdient eine Wiſſenſchaft genannt zu werden, welche nicht bloß dem Wege der Unterſuchung im Erkennen nachgeht, ſondern die eine Entſcheidung über die Wahrheit des Erkennens ſucht. Kritiſch iſt die Philoſophie, weil und wenn ſie über die Wahrheit des Erkennens entſcheidet, in welcher Form dies auch geſchehe, ob vor oder nach dem Verſuche im Meere der Vorſtellungen zu ſchwimmen. Irgend eine Erkenntniß aber bloß auszubilden, das iſt wider die Aufgabe der Philoſophie. Sie kennt ihr Weſen nicht, wenn ſie nichts Eiligeres glaubt zu thun zu haben, als nur irgend eine Erkenntniß zu erlangen. Dann iſt ſie nur eine „Methode des Erkennens", welche die Auffaſſung des Problemes der Philoſophie wie eine beſondere Wiſſenſchaft vorausſetzt, aber noch nicht gewonnen hat.

Es liegt in jedem Erkennen außerdem aber noch eine Methode des Denkens. Gewohnt ſind wir zu denken, wie wir ſprechen. Die Formen der Satzverbindung erſcheinen als die Formen des Denkens. Die Wiſſenſchaften bilden Begriffe und verbinden ſie mit einander zu einer Einheit nach gewiſſen Methoden des Er-

kennen. Solche Methoden und Formen ſind in jeder populären wie wiſſenſchaftlichen Erkenntniß angewandt, aber ſelbſt nicht erkannt. Dies werden ſie auch nur durch eine allgemeine Wiſſenſchaft, die Philoſophie. Denn keine der beſonderen, noch weniger das populäre Bewußtſein kann zugleich von den Methoden des Erkennens die Wiſſenſchaft ſein. Als Gewohnheiten des Denkens exiſtiren ſie in ihnen, erkannt aber werden ſie nur durch die allgemeine Methodenlehre der Philoſophie, die Logik. In den Methoden des Erkennens liegt daher ein zweiter Inhalt, wovon die Philoſophie die Wiſſenſchaft iſt.

Betrachtet man die Aufgabe der Philoſophie von dieſer Seite, ſo beſteht ſie darin, jene Gewohnheiten oder Methoden aufzufinden und zu erkennen. Dieſe Aufgabe erſcheint wohl als eine völlig neue zur erſten, was jedoch nicht der Fall iſt. Denn die Methoden des Erkennens können nichts anderes ſein, als die Mittel und Wege zur Wahrheit im Erkennen zu gelangen. Die Wahrheit im Erkennen zu finden und zu beweiſen dienen ſie. Unterſucht die Philoſophie alſo dieſe Methoden, ſo unterſucht ſie wie die Wahrheit zu finden iſt. Das logiſche Problem enthält daher nur eine andere Faſſung des metaphyſiſchen, und die Philoſophie iſt in beiden Faſſungen ihres Problemes die Wiſſenſchaft vom Begriffe der Wahrheit. Was die Wahrheit iſt und wie ſie im Erkennen methodiſch erreicht werden kann, davon handelt die Philoſophie.

Durch die Bearbeitung der Logik erlangt die Philoſophie eine Einſicht in die Methoden und den inneren Bau der Wiſſenſchaften, und wird dadurch eine Wiſſenſchaft, die von ſich ſelber weiß. Hierin liegt daher gleichfalls ein beſonderer Charakter der Philoſophie. Wie keine andere Wiſſenſchaft weiß ſie zugleich von ſich. Denn das Wiſſen der Logik von der Methode des Erkennens iſt nicht ſelbſt wieder eine Methode. Sollte es dies ſein, ſo würde es gar keine Logik geben können, weil darin eine unerfüllbare und widerſinnige ſkeptiſche Forderung enthalten iſt nach einer Methode von den Methoden ins Unbeſtimmte. Die Logik aber iſt keine Methode, ſondern eine Wiſſenſchaft von den Methoden. Methodiſch zu denken iſt eine Kunſt, die Logik enthält die Wiſſenſchaft davon. Dadurch empfängt die Philoſophie keine neue Methode zu denken, wohl aber wird ſie dadurch eine

Wissenschaft, die von sich selber weiß. Denn sie kennt durch die Logik die Bildung der Wissenschaften.

Beide Auffassungen des Problemes der Philosophie gehen auf eine Erklärung ihres Begriffes zurück. In jedem Wissen ist das Doppelte enthalten, was in dem Probleme zweifach aufgefaßt wird. Denn eine Wissenschaft weist einerseits, da sie in einem wissenden Subjekte etwas ist, für ihre Bildung auf dieses zurück, und andrerseits, da sie eine Erkenntniß von einem Gegenstande ist, auf das Sein und die Beziehung desselben auf ein erkennendes Wesen hin. Diese zwei Elemente liegen im Wissen verbunden. Es ist in uns und von uns gebildet, worin sein logisches Element, und es hat etwas zu seinem Inhalte, worin das ontologische Element desselben liegt. Das Wesen einer Wissenschaft besteht in der Verbindung dieser beiden Elemente, ihrer Methode des Erkennens und seines Gegenstandes. Wenn wir daher den Begriff einer Wissenschaft oder allgemeiner des Wissens untersuchen, finden wir das Problem der Philosophie und die doppelte Auffassung desselben. Denn untersuchen wir den Begriff des Wissens, so finden wir sowohl das logische Problem der Philosophie: die Methode der Wissenschaftsbildung zu erkennen, als das ontologische Problem: den Zusammenhang des Wissens mit seinem Gegenstande zu erklären. Hieraus erhellt nun, daß der Inhalt der Philosophie in jedem Wissen, sei es ein populäres oder wissenschaftliches, gegeben und ihr Problem daraus gestellt werden kann. Um dies zu finden, dürfen wir nur unsere Aufmerksamkeit auf das Erkennen des populären Bewußtseins oder der einzelnen Wissenschaften richten, worin immer jene beiden Elemente gegeben sind. Philosophiren nennen wir demnach über das Erkennen Beobachtungen machen und nachdenken. Im Begriffe des Wissens stimmen alle Wissenschaften überein, welchen Namen sie auch im Besonderen führen mögen, ihn selbst aber untersucht nur eine allgemeine Wissenschaft, die Philosophie; denn der Begriff des Wissens kann kein Gegenstand einer besonderen Wissenschaft sein.

Die Philosophie existirt also in jedem Bewußtsein virtualiter, aber unentwickelt in den Methoden und Voraussetzungen des Erkennens über seinen Gegenstand, realiter und entwickelt aber nur soweit als Beobachtungen und Gedanken selbst darüber gewonnen sind. In jenem Sinne ist die Philosophie gegeben

und immer gegenwärtig im Bewußtſein. Denn ſowie eine Wiſſenſchaft gegeben iſt, iſt darin auch eine Philoſophie gegeben. Die Philoſophie entſteht nicht aus Nichts, ſondern aus einer Anlage, welche im Bewußtſein wirklich iſt. Wir wiſſen etwas, wenn wir philoſophiren, und dieſe Wirklichkeit unſeres Vermögens zu wiſſen, oder der Vernunft, iſt der Grund der Möglichkeit der Philoſophie. Wenn wir etwas wiſſen, iſt es möglich, daß wir philoſophiren. Denn über die Erſcheinungen und das Weſen des Wiſſens kann Niemand etwas in Erfahrung bringen, wer nicht ſchon etwas gewußt hat. Ein Wiſſen, nicht aber der Zweifel und ſein Nicht-Wiſſen, iſt alſo der Grund der Philoſophie. Die Logik erfindet keine Methoden, ſondern entdeckt ſie; die Metaphyſik ſchafft keine Welten, ſondern unterſucht die gegebenen Vorausſetzungen des Erkennens. Alle Unterſuchungen der Philoſophie ſchließen ſich daher an ein gegebenes Wiſſen an. Wie jede beſondere Wiſſenſchaft ihr Erfahrungsgebiet hat, ſo iſt alles gegebene Wiſſen das Erfahrungsgebiet der Philoſophie. In dem anderen Sinne, als Wiſſenſchaft von den Methoden und Vorausſetzungen des Erkennens, iſt die Philoſophie aber nicht gegeben, ſondern wird ſie erſt von dem denkenden Weſen gebildet. Etwas zu finden, was nicht exiſtirt, iſt nicht allein ſchwer, ſondern unmöglich; was aber wirklich iſt, zu erkennen, iſt möglich.

Zuerſt haben wir geſagt, die Philoſophie erkläre den Begriff der Wahrheit, und jetzt beſtimmt, ſie erkläre den Begriff des Wiſſens. Nicht ſchwer iſt es jedoch, den Zuſammenhang beider Behauptungen zu erkennen und wie ſie auf einander zurückgeführt werden können. Denn die Wahrheit beſteht in dem Zuſammenhange des Erkennens mit dem Sein ſeines Gegenſtandes. Dies iſt aber das eine Element in jedem Wiſſen, welches wir das ontologiſche nennen. Der Begriff der Wahrheit kann daher zurückgeführt werden auf das ontologiſche Element in allem Erkennen. Gehen wir aber von dem logiſchen Elemente in allem Wiſſen, von der Form und Methode des Erkennens aus, ſo liegt für ſich darin das, was die Gewißheit im Erkennen genannt wird. Wahrheit und Gewißheit ſind die Elemente, welche in jedem Wiſſen ein Ganzes bilden. Allein da alle Methoden dahin zielen, ein wahres Erkennen zu bilden, ſo kann man auch umgekehrt annehmen, daß in dem Begriffe der Wahrheit verbunden gedacht ſind die Elemente in jedem Erkennen, ſeine Gewißheit und ſein

Gegenstand. Im Wissen sind wir der Wahrheit gewiß, und in der Wahrheit ist das Sein aller Dinge erkannt. Aus diesem Grunde sprechen wir ontologisch: von der Wahrheit in den Dingen, ihrem erkennbaren Sein, und logisch von der Wahrheit im Erkennen oder von seiner Realität. Erklärt die Philosophie den Begriff des Wissens, so muß sie zeigen wie die Gewißheit mit der Wahrheit verbunden ist, und erklärt sie den Begriff der Wahrheit, so muß sie zeigen wie das Sein der Dinge mit dem Begriffe eines erkennenden Wesens verbunden gedacht wird. Denn die Wahrheit ist in den Dingen und ist im Erkennen, und das Wissen hat eine Form und einen Gegenstand. Die Aufgabe ist daher dieselbe, nur ihre Fassung oder Formel ist eine verschiedene.

Das Problem der Philosophie erhält aber noch eine Erweiterung nach seinen beiden Seiten oder es entsteht ein drittes Problem für die Philosophie, wenn wir darauf achten, daß es im populären Bewußtsein mannigfaltige Vorstellungskreise und daß es eine Vielheit von Wissenschaften giebt. Diese können wir entweder nur als Exemplificationen von dem Wesen des Wissens ansehen, oder auch darin zugleich einen verschiedenen Ausdruck desselben gewahr werden. Alle Wissenschaften stehen mit einander durch die Methoden und Voraussetzungen des Erkennens in Verbindung, enthalten aber zugleich eine verschiedene Anwendung davon nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und bilden daher unter sich ein Ganzes, worin jede ein Glied ist nach der verschiedenen Anwendung, die sie von den Methoden des Erkennens macht und nach ihrem besonderen Gegenstande. Eine jede Wissenschaft macht daher auch Annahmen über den Zusammenhang und die Eintheilung aller Wissenschaften. In einem näheren oder entfernteren Zusammenhange stehen alle unter einander, und die Entwicklung der einen Wissenschaft ist zugleich direct oder indirect ein Fortschritt aller, indem dadurch die Ausbildung einer anderen Erkenntniß in anderen Wissenschaften bedingt oder veranlaßt wird. Alle Wissenschaften sind demnach nicht nur gleiche, sondern auch verschiedene Exemplificationen des Begriffes der Wissenschaft und über diese Verschiedenheit bilden sich in ihnen selbst Ansichten aus. Denn sie machen sich selbst Hypothesen über die Eintheilung und den Zusammenhang aller Wissenschaften. Die Wahrheit streben alle zu erkennen, allein auf verschiedene Weise und in besonderen Erfahrungsgebieten suchen sie ihr Ziel

zu erreichen. Daher greifen die Erkenntniſſe der beſonderen Wiſſenſchaften nicht nur in einander ein, indem die eine die Erkenntniß einer anderen gebraucht um ihre eigene auszubilden, ſondern über dieſen Zuſammenhang bilden ſich auch Annahmen in ihnen ſelbſt aus. Die Erkenntniß dieſer Annahmen involvirt eine Erweiterung des Problemes der Philoſophie zu einer Architektonik der Wiſſenſchaften. Die Philoſophie ſtrebt daher die eine Wiſſenſchaft zu finden, worin alle beſonderen Wiſſenſchaften Glieder eines Ganzen ſind. Denn jene Annahmen gehören nicht einer Wiſſenſchaft und nicht einem Gebiete derſelben, ſondern allen Wiſſenſchaften an, ſie können daher nur von einer allgemeinen Wiſſenſchaft erkannt und geprüft werden. Die Eintheilung der Wiſſenſchaft nach ihrer ſyſtematiſchen Form iſt deßhalb ein Problem der Philoſophie.

Verſucht eine beſondere Wiſſenſchaft ihren Grundbegriff zu erklären, ſo wird ſie dadurch genöthigt in die Erkenntniſſe anderer Wiſſenſchaften einzugehen, mit denen ſie ein wiſſenſchaftliches Gebiet, und ſchließlich mit denen zuſammen ſie das Gebiet aller Wiſſenſchaften bildet. Zur Erklärung ihres Grundbegriffes bedarf ſie theils eines allgemeinen Begriffes, der ihr mit anderen Wiſſenſchaften gemeinſam iſt, theils der Vergleichung mit anderen beſonderen Grundbegriffen, um das eigenthümliche Merkmal des ihrigen zu beſtimmen. Sie wird daher immer genöthigt die Grenzen der ihr eigenthümlichen Erkenntniß zu überſchreiten und in eine allgemeine einzugehen. Dieſe Aufgabe kann ſie daher auch nicht vollſtändig löſen, weil die Erklärung ihrer Grundbegriffe in ihr nur eine Annahme ſein kann. Die beſonderen Wiſſenſchaften fordern auch aus dieſem Grunde eine allgemeine Wiſſenſchaft, welche die Grundbegriffe der einzelnen vollſtändig erklärt oder die allgemeinen Begriffe entwickelt, welche dazu nothwendig ſind. Da die Erkenntniß jeder beſonderen Wiſſenſchaft eine doppelte Bedeutung hat, eine beſondere für ſie und eine allgemeine für alle, dieſe aber nur von der Philoſophie erkannt werden kann, ſo wird ſie alſo zugleich die allgemeine Bedeutung der Grundbegriffe einer beſonderen Wiſſenſchaft, die jeder von ihnen in dem Syſteme aller Begriffe hat, darlegen müſſen. Auch nach dieſer Seite führt alſo die Betrachtung der Verſchiedenheit der Wiſſenſchaften zu einer Erweiterung des Problemes der Philoſophie. Sie hat nicht nur die Aufgabe, die allen gemeinſamen ontologiſchen Begriffe zu er-

klären, sondern auch zugleich die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften abzuleiten und nach ihrer allgemeinen Bedeutung zu erkennen.

Die Philosophie ist eine erklärende Wissenschaft, sofern sie in allen Wissenschaften die gleichen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens untersucht; aber sie ist auch eine vergleichende Wissenschaft, da sie die Verschiedenheit des Begriffes der Wissenschaft in allen zu erkennen strebt. Jede Wissenschaft ist eine Entwicklung und Darstellung des Begriffes einer Wissenschaft, aber in allen gewinnt derselbe auch eine besondere Darstellung. Diese aber wird nur durch Vergleichung erkannt. Hierin liegt das architektonische Problem der Philosophie, das nach seinen beiden Elementen wohl als eine Erweiterung des logischen und ontologischen Problemes angesehen werden kann, jedoch in der That ein drittes Problem verdient genannt zu werden, da in demselben ein neues Element, die Verschiedenheit der Wissenschaften, zu jenen beiden hinzukommt.

Durch dieses Bestreben bekommt die Philosophie aber nicht die Aufgabe, die Erkenntnisse der besonderen Wissenschaften selbst auszubilden. Denn die allgemeine Grundwissenschaft kann nicht die Bildung der besonderen durch sich erreichen. Sie setzt sie vielmehr voraus um sich als vergleichende Wissenschaft auszubilden. Durch die architektonische Begründung ergiebt sich nur die Möglichkeit der besonderen Wissenschaften, ihre Wirklichkeit müssen sie sich selbst geben. Denn ein anderer Erkenntnißakt ist ihre architektonische Begründung, ein anderer ihre eigne Bildung. Wie das Doppelsehen ein unnatürlicher Vorgang ist, so ist das Unternehmen der Philosophie, die Architektonik der Wissenschaften und zugleich die Bildung derselben zu enthalten, widersinnig. Wenn sie sich in diesen künstlichen Zustand des Doppelsehens versetzt, so fehlt ihr eine Einsicht in ihre eigne Aufgabe und ist sie bloß eine Methode des Erkennens. Nur als Methode des Erkennens kann die Philosophie den Inhalt der besonderen Wissenschaften construiren wollen. Allein über dies Bestreben, die Erkenntnisse der besonderen Wissenschaften auszubilden, vergißt sie ihre eigene Aufgabe aufzufassen und zu lösen, und leistet in Wahrheit weder das Eine noch das Andere. Denn in der Construction der Thatsachen setzt sie nur ihre architektonische Aufgabe an die Stelle der Erkenntniß der Thatsachen und erlangt daher weder diese noch

die Lösung ihrer Aufgabe, die sie nur schielend vor Augen hat. Bei dieser Verwechslung ist es natürlich, daß daraus immer eine sonderbare Erkenntniß entspringt.

In der deutschen Philosophie ist als eine eigenthümliche Wissenschaft, noch unentwickelt nach ihrem innern Wesen bei Herder mit dem Bewußtsein ihrer selbst aber bei Fichte, Schelling und Hegel die Philosophie der Geschichte sowohl der Schöpfung oder der Natur wie der sittlichen Welt gebildet worden. Darin erkennen wir einen Versuch, das architektonische Problem der Philosophie zu lösen. Die Philosophie strebt nothwendig den Begriff aller Wissenschaften zu untersuchen und mußte daher einmal auch die historischen Wissenschaften in den Kreis ihrer Untersuchungen ziehen. Da sie aber ihre architektonischen Aufgaben an die Stelle der historischen Wissenschaften selbst setzte, entstand daraus jene Zwitterbildung einer Philosophie der Geschichte, die den Kunstwerken gleicht, an denen sich verschiedene Stylarten versucht haben. Sie war weder Geschichte, denn diese überwältigte sie nur, indem sie an die Stelle der Erkenntniß des Besonderen die Exemplification allgemeiner Begriffsmomente setzte, an die Stelle der Freiheit in der Entwicklung das metaphysische Ungethüm eines blinden Schicksals, der Individuation der Dinge Bruchstücke eines Wesens, das selbst nur ein zweifelhaftes Dasein im Gedanken hat, der Erkenntniß der substantiellen und causalen Verbindung in der Erscheinungswelt den Widerspruch der absoluten Verwandlung Gottes; noch war sie selbst Philosophie, da sie das Grundprincip aller Begriffserklärung, das Gesetz des Widerspruchs für ungültig dekretirte und sich so selbst des Mittels beraubte, ewige Wahrheiten zu erkennen, welche durch keine Phänomenologie sondern nur durch eine Ontologie nach ihrem unvergänglichen Sein erfaßt werden können. Obgleich wir mit dem Wesen dieser Wissenschaftsbildung nicht übereinstimmen können, müssen wir dennoch, gerade in dieser eigenthümlich deutschen Wissenschaft, wie kein Volk der Welt sie producirt hat, ein wahres und begründetes Streben anerkennen. Der kühne Geist Fichtes, der umsichtige Seherblick Schellings und die dialektische Ausdauer Hegels haben der deutschen Wissenschaftsbildung etwas eingeprägt, das nicht weniger als Herbarts scharfsichtige Polemik und des Königsberger Weisen maaßvollen und tiefen kritischen Untersuchungen im ganzen Umkreise des menschlichen Wissens die Anerkenntniß jedes Forschers

in den Wiſſenſchaften und der Natur der Dinge erzwingt. Den beſonderen Wiſſenſchaften wird es gegenwärtig leicht, ſich unabhängig hinzuſtellen, und ſich von der Philoſophie, wie es genannt wird, zu emancipiren, nachdem das Geſammtwerk jener Männer vor Augen liegt und jeder davon ſein nennen kann, was er daraus ſich angeeignet hat. Das Poſitive und Wahre aber in der Philoſophie der Geſchichte iſt das Streben nach der Löſung der architektoniſchen Aufgabe der Philoſophie. Da die Philoſophie aber nicht bloß eine Methode, ſondern eine Wiſſenſchaft iſt, ſo wird ſie dadurch abgehalten, dieſem Problem die Faſſung und Löſung zu geben, welche daſſelbe in der conſtruirenden Speculation des Thatſächlichen empfangen hat. Denn es iſt etwas Anderes, die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft in ihrem Grundbegriffe zu unterſuchen, als die ihr eigne Erkenntniß ihres Gegenſtandes zu vollziehen. Die Philoſophie der Geſchichte löſt ihr Problem aber nicht, wenn ſie ſelbſt nur eine Art der Geſchichtsſchreibung iſt.

Durch die Löſung des architektoniſchen Problemes entſteht in der Philoſophie das Beſtreben, die Weltanſicht der Wiſſenſchaften zu entwickeln. Denn nach dieſem Probleme ſucht ſie die Grundbegriffe aller Wiſſenſchaften in einer Einheit zu entwickeln, oder ſie ſucht das Syſtem aller Wiſſenſchaften zu finden, worin alle Glieder eines Ganzen ſind, da man ſowohl nach der ontologiſchen wie nach der logiſchen Seite dies Problem auffaſſen kann. Die Grundbegriffe der beſonderen Wiſſenſchaften ſind die Principien oder die Anfangsgründe ihres Erkennens. Die Philoſophie iſt daher die Wiſſenſchaft von den Anfangsgründen des Erkennens in allen Wiſſenſchaften. Jede beſondere Wiſſenſchaft enthält nach ihrem Grundbegriffe oder nach ihrem Anfangsgrunde des Erkennens eine Anſicht von der Welt, ſei es von der natürlichen oder der ethiſchen und hiſtoriſchen. Jede Naturwiſſenſchaft enthält nach ihrem Grundbegriffe eine Anſicht von der Natur, jede ethiſche nach ihrem Grundbegriff eine Anſicht von der Geſchichte. Indem die Philoſophie aber die Eintheilung aller Wiſſenſchaften entwirft, ihre Grundbegriffe mit einander vergleicht und in ein Syſtem zuſammenfaßt, muß ſie dadurch zugleich die allgemeine Weltanſicht der Wiſſenſchaften darſtellen. Nur in der Verbindung mit allen Wiſſenſchaften iſt jede beſondere in der Wahrheit. Das Syſtem aller Grundbegriffe der Wiſſenſchaften muß aber das Abbild der

Welt ſein. Urſprünglich iſt unſere Weltanſicht auch nicht eine wiſſenſchaftliche, ſondern eine populäre des praktiſchen Bewußtſeins der Religion. Zu einer wiſſenſchaftlichen wird ſie erſt, wenn alle Theile des Univerſum, jedes Erfahrungsgebiet nach ſeiner Beſonderheit erforſcht worden iſt und die Philoſophie den Inbegriff aller Erfahrungen zu einem einheitlichen Gedankenſyſtem erhebt. Man kann daher auch ſagen, die Philoſophie erforſcht den Begriff der Welt, denn die Welt iſt der Inbegriff aller Erfahrungen. Dieſer Begriff iſt deßwegen auch ein allgemeiner Grundbegriff aller Wiſſenſchaften, den alle vorausſetzen und in ſich anwenden. Jede beſondere Wiſſenſchaft erkennt ſie nach ihrem beſonderen Erfahrungsgebiete, als ihren allgemeinen Grundbegriff aber die Philoſophie.

Dieſe drei Auffaſſungen von dem Probleme der Philoſophie entſpringen zuſammen aus dem Begriffe der Wiſſenſchaft oder des Bewußtſeins. Einmal, wenn wir im Allgemeinen den Begriff des Wiſſens unterſuchen, entſteht daraus das logiſche und das ontologiſche Problem der Philoſophie; und dann wenn wir darauf achten, daß der Begriff des Wiſſens in einer Vielheit von Wiſſenſchaften oder von Vorſtellungskreiſen des Bewußtſeins ſich darſtellt, ergiebt ſich daraus das architektoniſche Problem. Hieraus erhellt zugleich, inwiefern wir ſagen können, daß dieſe drei Probleme nur verſchiedene Auffaſſungen derſelben Aufgabe ſind. Wenn nach dem architektoniſchen Probleme die Philoſophie das Syſtem der Wiſſenſchaften oder ihre Weltanſicht entwickelt, ſo ſind darin das logiſche und ontologiſche Problem zuſammengefaßt. Denn in dem Begriffe der Welt wird nur die vollſtändige Einheit des erkennenden und erkennbaren Weſens aller Dinge vorgeſtellt. Darin wird wie im Begriffe der Wahrheit und wie im Begriffe des Wiſſens die Einheit ſeines logiſchen und ontologiſchen Elementes gedacht. Durch das logiſche Problem kommt die Philoſophie von ſelbſt auf den Gedanken eines Syſtemes der Wiſſenſchaften, und durch ihr ontologiſches Problem zu der Entwicklung der Weltanſicht der Wiſſenſchaften. Denn die Anfangsgründe von dem Erkennen aller Wiſſenſchaften oder ihre Grundbegriffe müſſen aus dem erſten Grundbegriffe des Wiſſens ſelbſt oder der Wahrheit erkannt werden können. Und unterſucht die Philoſophie den Begriff der Welt, ſo forſcht ſie nach der Wahrheit in der Welt,

d. i. nach dem Zusammenhange zwischen dem Sein und der Erkenntniß aller Dinge.

Aus den verschiedenen Auffassungen von dem philosophischen Probleme ergiebt sich auch der besondere Charakter der Philosophie als einer Wissenschaft. Nach ihrem ontologischen Probleme ist die Philosophie die kritische Wissenschaft, welche über die Möglichkeit des Erkennens entscheidet; nach ihrem logischen Probleme ist sie die einzige Wissenschaft, welche zugleich von sich selbst weiß, da sie die Natur des Wissens erkennt; und nach ihrem architektonischen Probleme ist sie die Grundwissenschaft, welche allgemein und nothwendig d. i. apriori erkennt. Denn die Begriffe, welche die Philosophie entwickelt, müssen vom Inbegriffe aller Erfahrung, mithin in jeder Erfahrung allgemein und nothwendig gültig sein. Wenn es eine allgemeine Weltansicht der Wissenschaften giebt, so muß es auch ein System von Begriffen geben, das wir allgemein und nothwendig denken. Dies System entwickeln, heißt die Weltansicht der Wissenschaften darstellen. Mit der Problemstellung der Philosophie ist also auch immer zugleich ihr besonderer Charakter als Wissenschaft gegeben. Stellt sie sich ihr ontologisches Problem nicht, so ist sie auch keine kritische Wissenschaft und umgekehrt, wie dies an der Philosophie als Methode des Erkennens schon dargestellt worden ist. Ebenso ist auch die Philosophie keine aprioriſche Wissenschaft, wenn ihr das architektonische Problem fehlt. Die aprioriſchen Begriffe sind die Begriffe, welche in jedem vernünftigen Bewußtsein nothwendig gedacht werden, um die Welt zu denken. Ob und wie sie aus der Erfahrung stammen, diese Frage braucht nicht beantwortet zu werden für die Problemstellung und die Erklärung des Begriffes der Philosophie. Denn es folgt aus ihrer Aufgabe, und ist an sich klar und deutlich, daß die Begriffe der Philosophie (aprioriſche) Begriffe sein müssen, die allgemein und nothwendig gedacht werden. Solche Begriffe liegen in dem Probleme der Philosophie selbst, in dem Begriffe der Wahrheit, des Wissens und der Welt, die in jedem vernünftigen Bewußtsein, es ist einerlei wie, gegeben sind. Es müssen daher auch alle Begriffe, welche gedacht werden um jene zu erklären, aprioriſche Begriffe sein. Sie sind die Grundbegriffe des Erkennens, welche in jeglichem Wissen angewandt und aus jeder Erfahrung inducirbar sind. Ohne Erfahrung erkennen wir nichts, aber ohne das Erkennen machen wir keine Erfahrung. Jedes Erkennen aber

hat einen Gegenſtand und eine Form und iſt beſtrebt, Alles was es in Erfahrung bringt auf eine Einheit des Seins und Denkens zu beziehen. Dies iſt ſeine aprioriſche Natur. Daraus aber haben wir zugleich das Problem und den beſonderen Charakter der Philoſophie als Wiſſenſchaft erkannt.

Da das Problem der Philoſophie, den Begriff der Wiſſenſchaft zu erklären, eine verſchiedene Auffaſſung empfangen kann, ſo iſt es möglich, daß ein gegebenes Syſtem der Philoſophie vorherrſchend von der einen oder andern Auffaſſung ausgeht. In der hiſtoriſchen Entwicklung der Philoſophie ſcheint das architektoniſche Problem ihrem logiſchen und ontologiſchen vorherzugehen. Es ſteht in naher Beziehung mit dem religiöſen Bewußtſein, und kann der wiſſenſchaftliche Ausdruck deſſelben genannt werden. In dem Probleme ſelbſt liegt nur das Streben unſerer Vernunft, alle Erfahrungen auf eine totale Einheit des erkennenden und erkennbaren Weſens der Dinge zu beziehen, nicht aber zugleich eine Löſung deſſelben, wie in dem religiöſen Bewußtſein auch vor aller Wiſſenſchaftsbildung eine ſolche gegeben iſt. Allein ohne das ontologiſche und logiſche Problem kann das architektoniſche doch niemals die Philoſophie als Wiſſenſchaft conſtituiren, weßhalb in dieſem immer jene beiden an ſich mitgeſetzt ſind. Die Unterſuchung der Frage, ob das Weſen der Dinge ein erkennbares iſt und wie es erkannt wird, ob ſie ſind wie wir ſie erkennen, oder ob wir ſie erkennen, es ſei ſinnlich oder intellectuell, wie ſie ſind, bleibt daher die fundamentale der Philoſophie.

Zweiter Abschnitt.

Von der Möglichkeit und den Bedingungen einer Lösung des Problemes der Philosophie.

Die Frage nach der Möglichkeit von Etwas hat einen doppelten Sinn. Theils besagt sie wie etwas möglich sei, wenn die Wirklichkeit desselben gegeben ist, theils aber wie etwas wirklich sei oder werde, wenn die Möglichkeit desselben von uns erkannt ist. In dem letzteren Verstande bedeutet die Frage so viel wie nach der Verwirklichung von etwas. In jenem Sinne verlangt sie, daß wir einen Begriff von etwas in uns hervorbringen, um das Vermögen der gegebenen Wirklichkeit zu erkennen; in dem anderen Sinne aber fordert sie, daß wir die Wirklichkeit nach ihrem Begriffe erkennen. Die Frage will also in ihrer zweiten Fassung wissen: die Uebereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande. Die Uebereinstimmung ist aber nur möglich, wenn sowohl der Gegenstand als der Begriff existiren, weil widrigenfalls die Uebereinstimmung nichts als die Gleichheit des Gegenstandes oder die des Begriffes mit sich selbst wäre. Läge sie daher schon in der Existenz des Begriffes, in unserem Denken, so würden wir sie gleichsam besitzen, bevor wir sie haben, und wir befänden uns denen gleich, welche wissen ohne erkannt zu haben. Existirte die Uebereinstimmung aber als eine dem Gegenstande inhärirende Eigenschaft, die wir nur wahrzunehmen brauchten, um sie zu besitzen, wie die Sensualisten vermuthen, da sie ohne Nachdenken bloß durch die Erfahrung wollen erkennen können, so wäre es wohl möglich, daß wir die Wahrheit ohne Hülle schaueten, allein gewiß werden könnten wir derselben nicht, weil sich garnicht zeigen ließe, ob eine Sinnenvorstellung wahr oder eine Täuschung sei. Ob man die gewöhnlichen Sinne annimmt oder noch einen besonderen der intellectuellen Anschauung oder des unmittelbaren Gefühles der Wahrheit: bei jeder dieser Annahmen von dem Grunde der

Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande vermag doch Niemand dahinter zu kommen, ob die Uebereinſtimmung da iſt oder fehlt, und ob wir daher bloß einen Schein oder die Sache ſelbſt erfaßt haben. Wer jene dem Gegenſtande inhärirende Eigenſchaft wahrgenommen hat, wird die Wahrheit erkannt zu haben glauben; wer ſie aber nicht wahrgenommen hat, wird derſelben Meinung ſein, wie der, welcher den Böſen ſelbſt geſehen hat, glaubt daß er exiſtirt, und wer ihn nicht geſehen hat, davon überzeugt iſt, daß er nicht exiſtirt. Denn von der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit ihrem Gegenſtande können wir uns nicht außer denſelben, am Gegenſtande, ſondern nur in uns ſelbſt überzeugen.

Man erkennt hieraus jedoch, daß die Frage, welche wir im Beſonderen zu beantworten haben, im Allgemeinen den Sinn hat nach der Uebereinſtimmung unſeres Erkennens mit ſeinem Gegenſtande. Die doppelte Stellung derſelben iſt ein Unterſchied in der Bewegung des Erkennens, welches, wie etwas möglich und wirklich iſt, erfragt. Die Möglichkeit der Philoſophie in dem erſteren Sinn, die gegründet iſt in der gegebenen Wirklichkeit eines populären oder wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins, haben wir in ihrem Problem erkannt; wie ſie aber wirklich ſei, erkennen wir aus der Löſung derſelben.

Das Problem der Philoſophie bleibt beſtehen, ſeine Löſung mag möglich ſein oder nicht. Niemals darf man von der Schwierigkeit in der Löſung eines Problemes auf ſeine Stellung ſchließen, oder die Antwort mit der Frage, die Löſung mit dem Probleme geben. Dies geſchieht indeß, wenn eine der beiden Annahmen gemacht worden iſt: daß die Uebereinſtimmung des Begriffes mit ſeinem Gegenſtande entweder im Begriffe oder im Gegenſtande liegt. Solche Annahmen verleiten dazu, die Stellung eines Problemes mit der Schwierigkeit ſeiner Löſung zu beginnen, wie das Suchen nach einem vorausſetzungsloſen Begriffe oder Anfange eine ſolche Verwechslung der Löſung mit der Stellung eines Problemes enthält. Man beginnt mit der Antwort, bevor gefragt iſt. Weder der Urſprung noch die Stellung der Forderungen, deren Vollziehung man ſucht, iſt vorher erkannt. Der Skepticismus pflegt ſich durch eine ſolche Kritikloſigkeit auszuzeichnen und die dialektiſche Philoſophie ſeine Wendungen als

gültige Forderungen im Voraus anzuerkennen und ihre Erfüllung zu unternehmen.

Die Lösung eines Problemes wird jedoch eingeleitet durch seine Reduction auf den einfachsten Ausdruck. Schon früher ist gezeigt worden, wie das zweite Problem eine erweiterte Fassung des ersten ist, indem in diesem nur nach dem Begriffe irgend einer Wissenschaft, in jenem nach dem Begriffe verschiedener Wissenschaften gefragt wird. Die anderen beiden Bestandtheile in dem Probleme enthalten daher den ganzen Ausdruck desselben. Beide Bestandtheile werden aber im Zusammenhang gedacht im Begriffe einer Wissenschaft, und die vorliegende Frage ist daher, wie eine Entscheidung und Erklärung des Begriffes der Wissenschaft möglich ist. Denn da die Philosophie eine kritische Wissenschaft ist, muß ihre Erklärung vom Begriffe der Wissenschaft zugleich eine Rechtfertigung sein von der Wahrheit und der Möglichkeit des Erkennens. Wie ist eine Entscheidung über die Wahrheit des Erkennens möglich, ist daher der einfachste und doch zugleich vollständige Ausdruck des Problemes der Philosophie.

Jede Wissenschaft enthält die Anwendung von Methoden des Denkens und von Begriffen über das Sein und die Erkennbarkeit ihres Gegenstandes in sich. Die Methoden aber stellen Forderungen an das denkende Subjekt, welche es erfüllen soll, um zur Erkenntniß zu gelangen, und setzen Grundsätze ihrer Anwendbarkeit voraus. Die Forderungen sind die, wie Begriffe gebildet und Beweise geführt werden sollen, und die Grundsätze enthalten eine Bestimmung für das denkende Subjekt in seinem Verfahren. Dasselbe kann eine skeptische, kritische, dialektische Maxime für die Anwendung seiner Methoden sich stellen. Ueber die Wahrheit des Erkennens entscheiden, heißt demnach über die Gültigkeit jener Forderungen und Grundsätze der Logik ein Urtheil fällen.

Die Begriffe über das Sein und die Erkennbarkeit der Gegenstände involviren für alle Wissenschaften einen erklärenden Grundbegriff, worin der Zusammenhang des Seins mit der Erkennbarkeit der Gegenstände des Bewußtseins gedacht wird. Ueber die Möglichkeit des Erkennens entscheiden, heißt daher über den Zusammenhang des Seins mit der Erkennbarkeit der Gegenstände eine Erklärung geben. Nennen wir jenen Zusammenhang die Wahrheit, so ist dieser Begriff zugleich der erklärende Grundbe-

griff aller Wiſſenſchaften, durch deſſen Erklärung ſelbſt über das Problem der Philoſophie entſchieden wird.

Statt eines Problemes würden wir jedoch auf dieſe Weiſe wenigſtens wieder eine doppelte Faſſung und mithin auch eine geforderte zweifache Löſung deſſelben haben, falls ſich nicht nachweiſen ließe, daß zwiſchen den Forderungen der Logik und der Erklärung des Begriffes der Wahrheit ein Zuſammenhang iſt. Wenn ein ſolcher ſich findet, wird man immer beide Faſſungen beſtehen laſſen und doch von der Einheit des Problemes und ſeiner Löſung ſprechen können.

Ein ſolcher Zuſammenhang wird indeß vorausgeſetzt und gefordert in jeder Wiſſenſchaft, ihre Methoden und ihre gegenſtändliche Erkenntniß ſetzen ihn voraus. Denn die Bildung der Wiſſenſchaft hat zu ihrem Ziele die Erkenntniß ihres Gegenſtandes wie er iſt, und jede Erkenntniß wird nur durch gewiſſe Methoden gebildet. Der Zuſammenhang ſelbſt, daß er ſtatt findet, hat keine Schwierigkeit, nur ſeine Erklärung iſt ſchwer. Angenommen wird er immer, ſelbſt da, wo er beſtritten und geleugnet wird.

Ueber die Begriffserklärung der Wahrheit im populären und wiſſenſchaftlichen Bewußtſein oder über die Forderungen und Grundſätze des Denkens ſucht die Philoſophie die entſcheidende Wiſſenſchaft zu ſein. Nicht allein die Erklärung der Wahrheit und die Grundſätze des Denkens zu finden, ſondern über ihre Gültigkeit zu entſcheiden, ſtrebt die kritiſche Philoſophie. Die Löſung ihres Problemes iſt alſo abhängig von der Nachweiſung, wie es möglich iſt über die Gültigkeit der Grundſätze und Forderungen des Denkens und der Begriffserklärung der Wahrheit zu entſcheiden. Hiervon hängt mithin die Möglichkeit einer Löſung des Problemes der Philoſophie ab.

Die Möglichkeit einer Löſung des Problemes der Philoſophie iſt bedingt durch die Erklärung vom Grunde und Urſprunge der Forderungen des Denkens und des Begriffes der Wahrheit. Darüber kann es indeß zwei Anſichten geben. Die Forderungen des Denkens und die Erklärung der Wahrheit entſpringen und ſind begründet in dem Wiſſen, das wir haben und das in unſerem Bewußtſein iſt, oder ſie entſpringen aus einem Nicht-Wiſſen, aus dem Zweifel im Denken. Aus den Wendungen des zweifelnden Denkens, oder aus der Natur des Wiſſens ſelbſt entſpringen die Forderungen des Denkens und die

Erklärung von der Uebereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstande. Es ist daher für unsere Untersuchung erforderlich zu zeigen, ob der Zweifel oder das Wissen zur Begründung der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit, welche diese auch sein mögen, dient.

Die Verschiedenheit aller philosophischen Systeme läßt sich zurückführen darauf, ob sie aus dem Zweifel oder dem Wissen sich begründen. Man kann diese Verschiedenheiten auf mannigfache äußere Ursachen zurückführen. Das Volksbewußtsein des Denkers, die Bildung der besonderen Wissenschaften, seine eigne Persönlichkeit und die Einflüsse seiner Zeit und Umgebung sind solche äußere Ursachen zur Erklärung dieser Verschiedenheiten, welche die Geschichte untersucht. Eine innere vermögen wir jedoch nur zu erkennen in der Art, wie die Systeme über die Gültigkeit der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit entschieden haben. Man muß nicht bloß die Forderungen des Denkens und ihre Vollziehung in einem philosophischen Systeme erkennen, sondern selbst nach dem Ursprunge ihrer Gültigkeit forschen. Erst diese Erkenntniß führt auf den letzten Grund aller Annahmen der Philosophie.

Die skeptischen Wendungen des Denkens wider ein Wissen haben oft gedient zur Begründung der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit, welche man annehmbar fand, und zu einer zweifachen Gestaltung der Philosophie geführt, je nachdem man die so inducirten Forderungen für erfüllbare oder nicht erfüllbare Bedingungen der Wissenschaftsbildung ansah. Werden sie für unerfüllbar gehalten, so bleibt die Grundüberzeugung skeptisch; sollen sie aber erfüllbar sein, so bildet sich in der Wissenschaft eine Ueberzeugung über die Wahrheit aus, welche wir die dogmatisch-idealistische nennen. In unserer Zeit finden wir jene bei Herbart, diese bei Hegel. Die Forderungen des Denkens, welche sie als gültig annehmen, stammen aus skeptischen Wendungen, wie die Forderung der Voraussetzungslosigkeit, wie der dialektische Grundsatz des Denkens, Widersprüche seien allgemein gegeben oder im gemeinen Denken nothwendig. Zuerst ausgesprochen sind aber diese Forderungen in der deutschen Philosophie von Fichte, dem gemeinsamen Lehrer beider Denker. Aus einem zweifelsüchtigen Denken ist die herrschende Wissenschaftsbildung hervorgegangen. Aus Hegels Phänomenologie (Hegel,

Werke B. II S. 63) und Herbarts Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie erhellt, daß beide Denker bemüht geweſen ſind, die Philoſophie aus dem Skepticismus zu begründen, und der ſkeptiſche Realismus Herbarts zeigt zugleich, daß er die Forderungen des Denkens nicht für erfüllbar hielt, wie Hegels dogmatiſcher Idealismus beweiſt, daß er dieſelben Forderungen für erfüllbar gehalten hat. Was Carteſius forderte, Alles müſſe bezweifelt werden, jedoch ſehr eilfertig vollführte, haben Hegel und Herbart ausgeführt, da ſie zu zeigen ſuchten, daß unſere Wahrnehmungen nur Täuſchungen und die gemeinen Begriffe nur Widerſprüche enthalten. Unſere Aufgabe iſt hier jedoch nur, zu zeigen, daß die ſkeptiſchen Wendungen, das zweifelſüchtige Denken den Urſprung und den Grund des Geſuchten nicht enthalten. Dazu genügt eine Betrachtung der Natur des Zweifels. Wir beſtreiten nicht, daß die Forderungen und Grundſätze des Denkens und die Erklärung der Wahrheit bei Herbart wie bei Hegel aus ſkeptiſchen Wendungen inducirt werden können, noch daß daraus eine Wiſſenſchaftsbildung hervorgeht, wie ihre Syſteme ſie zeigt, ſondern wir behaupten, daß die ſkeptiſchen Wendungen des Denkens gar nicht zur Entſcheidung der vorliegenden Frage über den Urſprung der Forderungen und den Grund der Erklärung der Wahrheit, welche dieſe auch immer ſei, diene.

Die vorausſetzungsloſe Wiſſenſchaft, welche abſolut weiß was ihr Gegenſtand iſt, wie die, welche abſolut nicht weiß was er iſt, entweder weil ihr Gegenſtand außer dem Wiſſen nichts als ein Phänomen des bewußtloſen Denkens iſt, oder weil er ein unerkennbares Etwas iſt, das nicht Inhalt des Denkens werden kann: beide Modificationen laſſen ſich aus der allgemeinen Zweifelſucht des Denkens ableiten. Denn indem man ihre Forderungen für erfüllbare oder unerfüllbare, in beiden Fällen aber für gültige Forderungen des Denkens anſieht, iſt die eine Anſicht wie die andere nur eine Modification aus der gleichen Begründung der Wiſſenſchaft. Ob man aber am Ende annimmt, der Gegenſtand des Denkens ſei außer dem Denken nichts als ein Phänomen, oder er ſei ein unerkennbares Etwas, d. h. ob man annimmt, alles Denken iſt wahr oder keines iſt wahr: für die Wiſſenſchaft entſpringt keine merkliche Verſchiedenheit daraus. Aus der allgemeinen Zweifelſucht und der Methode der Widerſprüche bis zu dieſen Sophismen, die freilich nur Fol-

gerungen ſind, iſt bloß ein Schritt. Die Ueberzeugung, welche ſich mit der allgemeinen Zweifelſucht verbindet, kann ſehr verſchieden ſein, wovon man allerſeits viele Beiſpiele hat; nicht mit dieſen perſönlichen und individuellen Zuſtänden, ſondern mit den Gedanken der allgemeinen Zweifelſucht ſelbſt haben wir es jedoch hier zu thun. Wo die Wahrheit zu ſuchen iſt, wollen wir wiſſen, ob in dem zweifelſüchtigen Denken oder nicht. Der dogmatiſche Idealismus und der Skepticismus ſtimmen darin überein, daß ſie die Wahrheit bloß im Denken ſuchen; ob ſie ſie auch darin finden, darüber ſtreiten ſie unter einander. In dieſen Streit gehen wir nicht ein, nur den Ort, wo die Wahrheit geſucht werden ſoll, wollen wir kennen lernen.

Der Verſuch, die Philoſophie aus den ſkeptiſchen Wendungen zu begründen, geht von dem Verlangen aus, daß jedes Wiſſen als ein ſolches demonſtrirt werde. Wenn wir einen Gegenſtand erkannt haben und dieſer Erkenntniß gewiß ſind, ſo können wir dies an ihr ſelbſt erkennen, indem die Gewißheit in der Bildung und Verbindung der Begriffe liegt und die Uebereinſtimmung ein Akt des Erkennens ſelbſt iſt. Es ſcheint aber, daß man noch ſicherer zu Werke gehe, wenn man dafür eine Demonſtration aus einer zweiten Erkenntniß u. ſ. w. fordere, in welcher man die Gewißheit und Wahrheit der erſten Erkenntniß beweiſet. Wenn jede Erkenntniß durch eine andere demonſtrirt werden ſoll, ſo liegt darin das Verlangen nach einer äußeren Begründung des Wiſſens. Daſſelbe kann daher nur erfüllt werden, wenn ſchließlich das Wiſſen ſelbſt aus dem Nicht-Wiſſen des Zweifels demonſtrirt wird. Wenn man das Nicht-Wiſſen des Zweifels ſelbſt in das Wiſſen verwandeln könnte, würde, ſo ſcheint es, das Wiſſen ſelbſt dadurch demonſtrirt ſein. Dies führt alſo dahin, aus dem Zweifel die Forderungen und Kennzeichen des Wiſſens zu induciren. Eine derſelben aber iſt ſchon das Verlangen nach einer äußeren Begründung des Wiſſens, denn dieſes ſtammt ſelbſt aus dem Zweifel daran, ob das Wiſſen in ſich ſelbſt gewiß und wahr iſt. Wenn das Wiſſen in ſich ſelbſt nicht gewiß und wahr iſt, ſo verlangt man, daß es äußerlich begründet werde. Aus den ſkeptiſchen Wendungen ſelbſt ſtammen die Forderungen der Vorausſetzungsloſigkeit der Wiſſenſchaften, daß Alles erklärt und bewieſen werden müſſe, jede Erklärung durch eine andere und jeder Beweis wiederum durch einen neuen Beweis; denn kein Wiſſen iſt in ſich

ſelbſt gewiß. Dieſelbe Forderung geht ebenſo den Gegenſtand des Wiſſens und die Erklärung der Wahrheit an. Vorausſetzungslos iſt das Wiſſen nur, wenn entweder der Gegenſtand, wie er iſt, nicht Inhalt des Wiſſens, oder er nur Inhalt und Produkt des Denkens ſein kann. In beiden Fällen iſt das Wiſſen, das wir erreichen, vorausſetzungslos, und die Wahrheit wird gemeſſen bloß durch die Entwicklung des Alles aus ſich erklärenden und beweiſenden Denkens.

Wenn aber der Zweifel gebraucht werden ſoll, um aus ſeinen Wendungen die Forderungen des Denkens und die Erklärung der Wahrheit zu begründen, ſo muß er ſelbſt allgemein und für die Bildung der Wiſſenſchaft nothwendig ſein. Der Zweifel iſt dann der urſprüngliche Zuſtand des wiſſenſchaftlichen Denkens. Daher ſagte Carteſius, Alles muß bezweifelt werden, und meint die moderne Philoſophie, von Allem müſſe abſtrahirt werden. Nicht bloß der niedere ſondern auch der höhere Skepticismus iſt nach Herbart für die Bildung der Wiſſenſchaft nothwendig. Dieſe allgemeine Zweifelſucht des Denkens hat ihren Grund in der Annahme, daß aus ihr die Wiſſenſchaft hervorgehe. Denn es wird allgemein gezweifelt, weil das Wiſſen ſelbſt aus dem Zweifel hervorgehen ſoll.

Der Zweifel ſetzt aber immer ein Wiſſen voraus, gegen das er ſeine Wendungen richtet. Dies iſt das gemeine Wiſſen des populären Bewußtſeins und der beſonderen Wiſſenſchaften. Es iſt möglich, daß dieſes Wiſſen durch die Entdeckungen des Zweifels nur in Täuſchungen der ſinnlichen Vorſtellungen und in Widerſprüchen des Denkens beſteht. Allein jedenfalls geht das gemeine Wiſſen ſelbſt doch dem Zweifel voran. In ihm findet das zweifelſüchtige Denken nicht, was es ſucht, und verneint daher das gemeine Wiſſen. Die ſinnlichen Vorſtellungen enthalten für daſſelbe nur Täuſchungen, und alle Gedanken, wie ſie gegeben, ſind Widerſprüche. Die Zweifelſucht verneint, daß die ſinnlichen Vorſtellungen einen Gegenſtand haben oder dieſer in ihnen vorgeſtellt ſei. Sie ſollen Täuſchungen ſein, weil gemeint wird, ſie hätten einen Gegenſtand oder dieſer werde in ihnen vorgeſtellt. Der Zweifel verneint die Begriffe des gemeinen Denkens, weil ſie nur Widerſprüche enthalten. Wir meinen etwas begriffen zu haben, wenn wir das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellungen zur Einheit verbunden haben und eine jede von der anderen un-

terſcheiden. Solche Begriffe ſind der Zweifelſucht aber nur Widerſprüche, denn die Einheit ſoll nur Einheit ohne Unterſcheidung in ſich oder bloß durch die Aufhebung der Unterſchiede ſein. Daher ſollen alle Begriffe des gemeinen Denkens Widerſprüche ſein, weil in ihnen beſtimmte Unterſchiede oder Verbindungen von Unterſchieden gedacht werden. Allein alle dieſe Verneinungen aus der Zweifelſucht ſetzen doch immer ein gegebenes Wiſſen voraus. Daß daſſelbe nichts wie Täuſchungen und Widerſprüche enthalte, iſt erſt eine Folge von dem Gebrauche des Zweifels. Der Zweifel ſelbſt, nicht das gemeine Wiſſen, bringt die Täuſchungen und Widerſprüche hervor. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind nur Täuſchungen, weil der Zweifel ſie mißt, indem er annimmt, die Vorſtellung habe keinen Gegenſtand, oder dieſer ſei nicht ihr Inhalt, weil ſo etwas überall unmöglich ſei. Denn der Gegenſtand, wie er iſt, ſoll nicht vorſtellbar ſein oder die Vorſtellung am Gegenſtande keine Vorausſetzung haben. Dieſe Anſicht aber ſtammt aus dem Zweifel und nicht aus dem gemeinen Wiſſen. Ebenſo ſind die Begriffe nur Widerſprüche, weil der Zweifel fordert: Einheiten ohne Unterſcheidung oder bloß durch die Aufhebung der Unterſchiede. Damit er aber ſich überall nur bethätigen kann, iſt das gemeine Wiſſen ſchon vorausgeſetzt. Vor allem Zweifel giebt es daher ein Wiſſen. Wir wiſſen, bevor wir zweifeln. Nicht der Zweifel und die Täuſchungen und Widerſprüche, welche er hervorbringt, ſondern ein Wiſſen ſelbſt iſt das Erſte, der Zweifel iſt nur ſecundär. Aus dem Zweifel können daher, weil er ſelbſt nur ſecundär iſt, die Forderungen und Kennzeichen des Wiſſens nicht ſtammen.

Der für die Wiſſenſchaftsbildung allgemeine Zweifel macht die ſinnlichen Vorſtellungen zur nothwendigen Täuſchung und alle gegebenen Begriffe zu Widerſprüchen, weil er die Täuſchung und den Widerſpruch zum Kriterion der Wahrheit macht. Denn der Grund, warum die ſinnlichen Vorſtellungen Täuſchungen ſein ſollen, iſt die Annahme, daß eine ſkeptiſche Wendung allgemein gültig und eine Forderung des Wiſſens enthalte. Sie ſind Täuſchungen, weil angenommen wird, der Gegenſtand, wie er iſt, kann nicht vorgeſtellt werden, oder eine Vorſtellung kann keinen Gegenſtand außer ſich haben. Darin liegt aber nur die Erhebung einer ſkeptiſchen Wendung zu einer allgemeinen Forderung des Wiſſens. Wir zweifeln, wenn das Wiſſen ſeinem Gegenſtande nicht ent-

ſpricht. Gilt dieſer Zweifel allgemein, ſo fordert er die Vorausſetzungsloſigkeit des Wiſſens, d. h. er fordert, daß es ein Wiſſen nur gäbe, wenn der Gegenſtand nicht ſeine Vorausſetzung iſt. Er iſt aber nicht ſeine Vorausſetzung, wenn er entweder nur Inhalt des Wiſſens oder überall nicht Inhalt des Erkennens ſein kann. Ein ſolches Wiſſen iſt aber eine Täuſchung. Der allgemeine Zweifel hebt die Möglichkeit einer Uebereinſtimmung des Wiſſens mit ſeinem Gegenſtande auf und mißt mit der Täuſchung die ſinnlichen Vorſtellungen. Denn dieſe ſind bloß deßhalb Täuſchungen, weil nur ein vorausſetzungsloſes Wiſſen möglich ſein ſoll. Die Forderungen des allgemeinen Zweifels ſind die Forderungen der Täuſchungen im Wiſſen. Alle Begriffe ſind aus demſelben Grunde Widerſprüche, weil der allgemeine Zweifel den Widerſpruch für ein Wiſſen hält. Der allgemeine Zweifel verkehrt ſich immer in ſein Gegentheil. Wenn wir uns widerſprechen, ſo wiſſen wir nicht. Alle Begriffe ſind Widerſprüche, weil der Widerſpruch die Wahrheit iſt. An ſich iſt es kein Widerſpruch, daß eine Einheit etwas verbindet und ein Unterſchied beſtimmt iſt; ein Widerſpruch iſt dies nur, weil der Widerſpruch ſelbſt d. i. eine Einheit die nichts verbindet, Unterſchiede die keine ſind, durch den allgemeinen Zweifel die Wahrheit im Denken mißt. Der allgemeine Zweifel fordert, daß wir uns täuſchen und irren, nicht aber, daß wir wiſſen. Seine Wendungen ſind keine Forderungen eines Wiſſens. Es kann daher nur eine Begründung geſucht werden aus dem Wiſſen ſelbſt, wie es in uns iſt.

Fordert der Zweifel, daß alles Wiſſen als ein ſolches demonſtrirt werde, jede Erklärung durch eine andere, und jeder Beweis durch einen zweiten, verlangt er daher Vorausſetzungsloſigkeit des Denkens und daß dieſes Alles aus ſich entwickle, und beſtreitet er jedes Wiſſen, das ſolchen Forderungen nicht genügt: ſo macht er das Nicht-Wiſſen zum Maaße des Wiſſens. Seine Forderungen ſind nur Forderungen des Nicht-Wiſſens. Denn eine Erklärung fordert eine zweite, weil ſie nichts erklärt, ein Wiſſen ein zweites, weil es nichts weiß: In dem zweiten Wiſſen kann daher nur der Mangel des erſten d. i. ein Nicht-Wiſſen gewußt werden. Realiſirt das zweifelſüchtige Denken aber eine Forderung der Vorausſetzungsloſigkeit durch die Entdeckung von vorausſetzungsloſen Begriffen im Denken, aus denen es Alles entwickelt, ſo entwickelt es ein Nicht-Wiſſen. Denn die vorausſetzungs-

losen Begriffe sind gegenstandlos und wissen daher nichts. Erkennt es durch sie Gegenstände, so können diese nur Exemplificationen der voraussetzungslosen Begriffe d. i. des Nicht-Wissens sein. Die Forderungen des Wissens aus dem Zweifel sind immer nur Forderungen des Nicht-Wissens.

Zweifeln kann, wer etwas weiß; wer nichts weiß, kann auch nicht zweifeln. Wer nichts weiß und doch zweifelt, der zweifelt nicht, sondern leugnet die Wahrheit. Der allgemeine Zweifel, der für die Bildung der Wissenschaften nothwendig sein soll, ist die allgemeine Annahme, daß Täuschungen Wahrheit und die Wahrheit eine Täuschung ist. Alles in Zweifel ziehen, heißt nicht mehr zweifeln, sondern sein Nicht-Wissen für die Wahrheit halten. Denn Alles bezweifeln wollen, setzt voraus, daß jedes gegebene Wissen Täuschungen und Widersprüche enthält. Wird das aber angenommen, so wissen wir, daß es Täuschungen und Widersprüche nothwendig giebt, und wir zweifeln nicht, sondern behaupten, Täuschungen und Widersprüche sind als Wahrheiten uns gegeben. Liegen diese im gemeinen Wissen, so ist es wahr, weil es sich täuscht. Von Allem abstrahiren und nichts voraussetzen, heißt voraussetzen, daß wer denkt, Widersprüche denkt. Diese Voraussetzungen des allgemeinen Zweifels verkehrt ihn selbst in Sophistik. Denn er muß sein eignes Nicht-Wissen in den Täuschungen und Widersprüche des gemeinen Wissens für Wahrheiten ausgeben. Er weiß, daß alle sinnlichen Vorstellungen Täuschungen und alle gemeinen Gedanken Widersprüche sind, dies ist also eine Wahrheit. Diese Folgerung geht wider seine Meinung, jedoch aus seiner eignen Annahme hervor. Die allgemeine Verneinung im Zweifel ist die allgemeine Bejahung, daß alles gegebene Wissen eine Täuschung und im Widerspruche ist, und daher wahr ist. Der allgemeine Zweifel enthält die Behauptung, daß Täuschungen Wahrheiten und diese Wahrheit selbst eine Täuschung ist. Die Widersprüche und Täuschungen in dem gemeinen Wissen sind bloß die Verkehrung des allgemeinen Zweifels in eine allgemeine Bejahung. Die angeblichen Widersprüche und Täuschungen in dem gegebenen Wissen sind eine bloße Erfindung der allgemeinen Zweifelsucht, die sich immer überbietet. Ihre Behauptungen überschreiten alle Erfahrungen und geben etwas für eine Erfahrung aus, was niemals in Erfahrung gebracht werden kann, daß alles gegebene Wissen Widersprüche und Täuschungen seien. Die Wahr-

heit und das Wissen können nicht allgemein verneint, die Täuschung und das Nicht-Wissen nicht allgemein bejaht werden, ohne daß das Gegentheil wahr wäre, d. i. daß die Wahrheit und das Wissen existirt und die Täuschung und das Nicht-Wissen nicht existiren.

Der Zweifel ist nichts Ursprüngliches, denn es geht ein Wissen ihm vorher; nichts Allgemeines, denn der allgemeine Zweifel ist kein Zweifel, er geht daher nur unser eignes Denken und das Nicht-Wissen an, und ist selbst durch die Forderungen des Wissens bedingt. Weil wir nicht finden, was wir suchten, gerathen wir in Zweifel; was wir aber suchten, stammt nicht aus den Wendungen des Zweifels. Wir zweifeln, wenn wir in einem gegebenen Beispiele die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande nicht finden, und sind daher ungewiß, ob wir wissen. Haben wir uns aber getäuscht, da wir meinten unsere Vorstellung hätte einen Gegenstand oder sie stelle ihn vor, so wissen wir, daß wir nicht wissen. Der Zweifel weiß dies Nicht-Wissen der Täuschung. Allein daß unser Wissen eine Täuschung war, wissen wir nicht aus dem Nicht-Wissen, sondern aus einem Wissen. Eine Vorstellung enthält eine Täuschung in sich, weil sie leer ist. Eine leere Vorstellung ist aber eine Täuschung, weil wahr die Vorstellung ist, welche ihren Gegenstand zum Inhalte hat. Wir können daher nur zweifeln und die Täuschung finden, wenn wir gewußt haben. Wir zweifeln, wenn wir in unserem Denken einen Widerspruch finden und uns daher geirrt haben, nur weil vorausgesetzt ist, daß der widerspruchslose Gedanke wahr ist. Wir müssen wahr gedacht haben, um Widersprüche finden zu können. Wir zweifeln, wenn wir eine Begriffserklärung finden, die ihren Gegenstand nicht erklärt, oder Beweise finden, worin Begriffe nicht verbunden sind, ganz aus demselben Grunde, weil wir schon andere Erklärungen und Beweise gehabt haben. In Zweifel gezogen wird daher unser Denken in besonderen Fällen, und der Grund, daß wir zweifeln können, ist die Voraussetzung, daß wir gewußt haben. Die Wendungen des Zweifels setzen daher Forderungen und Kennzeichen des Wissens schon voraus. Sind sie auf diese selbst gerichtet, so ist der Zweifel nur ein Sophisma: er leugnet die Wahrheit. Nur aus dem Wissen, das wir haben, können mithin die Forderungen des Denkens und die Erklärung der Wahrheit begründet werden. Da wir nicht ursprünglich zweifeln, sondern vorher wissen, da wir nicht allgemein zweifeln können,

Auch ein Zweifel hebt sich nicht selbst auf oder brächte gar das Wissen hervor. Was den Zweifel hebt, ist kein Zweifel, sondern ein Wissen. Im Zweifel sind wir ungewiß über unser Wissen oder wir wissen vom Nicht-Wissen. Könnte er selbst daraus ein Wissen machen, so würden seine Wendungen Forderungen und Kennzeichen des Wissens sein. Diese Intention aber wird an ihm selbst zu Schanden, denn Alles was die Zweifelsucht zeuget, sind Geburten des Nicht-Wissens. Er wird aufgehoben durch das Wissen selbst, denn wie die Täuschung ihr Maaß in der Wahrheit hat, so sein eignes Nicht-Wissen im Wissen. Durch die Vollziehung der Forderungen des Wissens hört der Zweifel auf.

Unser Denken, Zweifeln und Erkennen ist daher begrenzt durch das Wissen, das vor dem Zweifel ist und nach ihm, aber nicht aus ihm entsteht. Eine Lösung des Problemes der Philosophie, über die Gültigkeit der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit zu entscheiden, ist daher nur möglich unter der Voraussetzung, daß es ein Wissen giebt. Die Philosophie muß daher, wie sie für die Auffassung ihres Problemes ein gegebenes populäres oder wissenschaftliches Bewußtsein voraussetzt, für die Lösung ihrer Aufgabe annehmen, daß im Bewußtsein Wahrheit ist, welche von sich selbst zeugt, oder was dasselbe ist, daß das Wissen ein wesentliches Prädikat derselben ist, woraus die Forderungen des Denkens und die Erklärung der Wahrheit selbst entspringen.

Hieraus ergeben sich nun gleichfalls die Bedingungen für die Lösung des Problemes der Philosophie. Denn die Erklärung der Wahrheit wird gültig sein, welche von sich selbst zeugt und den Irrthum aufhebt, und die Forderungen des Denkens werden gültig sein, durch deren Erfüllung der Zweifel aufgehoben wird, und beides wenn die Wahrheit sowohl nach ihrer Erklärung wie die Forderungen des Denkens nach ihrer Gültigkeit untersucht werden, d. i. Inhalt des Wissens sein können. Durch die Erfüllung der Forderungen des Denkens muß ein Wissen, nach der Erklärung der Wahrheit das Erkennen selbst möglich sein.

Wenn wir auf die einzelnen Elemente in diesem Kriterion achten, so lassen sich zwei unterscheiden, die als zwei verschiedene Ausdrücke derselben angesehen werden können. Der eine geht die Möglichkeit des Wissens von den Forderungen des Denkens und

der Erklärung der Wahrheit an, der andere die Vermeidung und Aufhebung des Zweifels und der Täuschung, und die Bildung der Wissenschaften. Da das Wissen selbst ein wesentliches Prädikat der Wahrheit ist, so müssen alle Forderungen des Denkens und die Wahrheit nach ihrer Erklärung untersucht werden können. Dies ist der erste Ausdruck derselben oder die erste Bedingung für die Lösung des Problemes der Philosophie. Kann die Gültigkeit einer Erklärung der Wahrheit oder von Forderungen des Denkens nicht untersucht werden, schließen sie ihre eigne Prüfung aus, so können sie selbst nicht angenommen werden. Denn wenn die Wahrheit nach ihrer Erklärung und die Forderungen des Denkens nach ihrer Gültigkeit nicht untersucht werden können, so kann von keinem Wissen behauptet werden, ob es wahr oder falsch ist. Die Verneinung der Wahrheit ist alsdann ihrer Behauptung, die Gültigkeit der Forderung dem Zweifel an derselben gleich, und statt im Wissen zu sein, befinden wir uns im Zweifel, statt in der Wahrheit, im Irrthume. Wenn eine solche Untersuchung nicht möglich ist, so ist die Wissenschaft nicht in sich begründet, das Maaß der Wahrheit und des Wissens ist ein Aeußeres, liegt im Nicht-Wissen des Zweifels, und die angenommene Erklärung der Wahrheit und die angenommenen Forderungen des Denkens enthalten ihre gegentheiligen Annahmen, wie der Zweifel selbst sie in sich hat.

Die zweite Bedingung für die Lösung des Problemes der Philosophie ist einerseits die Aufhebung des Zweifels durch das Wissen, der Täuschung durch die Wahrheit, und andererseits die Bildung der Wissenschaft durch die Erfüllung der Forderungen des Denkens und die Möglichkeit des Erkennens nach der Erklärung der Wahrheit. Entstehen aber in der Bildung der Wissenschaft nach den angenommenen Bedingungen derselben unvermeidliche Täuschungen und allgemeine Zweifel, so sind die Bedingungen selbst unwahr, weil solche Täuschungen und Zweifel das Wissen und die Wahrheit selbst hervorbringen müßten. Dasselbe gilt positiv von der Bildung der Wissenschaft und der Möglichkeit des Erkennens. Wenn durch die Erfüllung der Forderungen des Denkens kein Wissen entsteht, wenn nach der Erklärung der Wahrheit das Erkennen unmöglich ist, so sind die Forderungen und ist die Erklärung in sich selbst ungültig.

Die Philoſophie iſt nach der Auffaſſung ihres Problemes eine kritiſche Wiſſenſchaft, die über die Wahrheit des Erkennens entſcheiden muß. Als die Philoſophie begann das Unternehmen Kants, über die Möglichkeit und die Wahrheit des Erkennens zu entſcheiden, für überflüſſig zu erklären, und ſtatt nach der Begründung des Erkennens zu forſchen, dieſe Unterſuchung als eine mögliche beſtritt, meinte ſie nichts Eiligeres zu thun zu haben als irgend ein Erkennen zu behaupten und auszubilden. Eine neue dogmatiſche Philoſophie entſtand, welche irgend eine Annahme über die Wahrheit des Erkennens machte und darnach ſich als Wiſſenſchaft conſtituirte und ausbildete.

Eine dogmatiſche Philoſophie kennt das Problem der Philoſophie nur halb und ſucht daher auch nur eine Löſung deſſelben ſoweit ſie es aufgefaßt hat. Sie meint, das Problem der Philoſophie beſtehe bloß darin, eine Logik und Ontologie zu finden, und glaubt daher, in der Thatſache, daß es eine Logik und Ontologie giebt, liege auch zugleich die Begründung, daß die vorhandene die wahre ſei. In allem Erkennen der Wiſſenſchaften und des populären Bewußtſeins ſucht ſie daher nur die logiſchen Forderungen, Grundſätze und Regeln und die ontologiſchen Grundbegriffe der Wiſſenſchaften nachzuweiſen und in einer ſyſtematiſchen Ordnung zu entwickeln. Für das Erkennen ſelbſt ſind ſolche Forderungen und Grundbegriffe aber bloße Hypotheſen, über deren Gültigkeit durch ihre Exiſtenz im Erkennen nichts entſchieden wird.

Man kann aus verſchiedenen Wiſſenſchaften eine verſchiedene Ontologie und Logik induciren und vermag ſogar aus einer und derſelben Wiſſenſchaft entgegengeſetzte ontologiſche und logiſche Annahmen als ihre Vorausſetzung zu gewinnen. Läge in dieſer Induktion eine Entſcheidung über ihre Gültigkeit, wie die dogmatiſche Philoſophie meint, ſo müßte dieſe in dem Streite um ihre Gültigkeit, den die Wiſſenſchaften führen, ſelbſt beſtehen. Die Wiſſenſchaften fordern von der Philoſophie aber nicht bloß, daß ſie eine Logik und Ontologie aus dem Erkennen inducire, ſondern daß ſie über die Gültigkeit derſelben entſcheide.

Was in einer dogmatiſchen Philoſophie einer Begründung ihrer ontologiſchen und logiſchen Annahmen ähnlich ſieht und von ihr ſelbſt dafür gehalten wird, es aber nicht iſt, beſteht in der abermaligen Induktion der von ihr angenommenen Ontologie und Logik, in dem Nachweis der pſychologiſchen Erwerbung derſelben.

In der Psychologie oder Phänomenologie zeigt sie nämlich, daß ihre Ontologie und Logik auch in dieser Wissenschaft angewandt wird, oder daß im Erkennen sie als eine Thatsache sich findet. Wenn erst gewisse ontologische und logische Annahmen gemacht sind, folgt daraus freilich, daß sie auch aus der Psychologie inducirt werden können, da sie auch in ihrem Erkennen angewandt werden; allein diese Demanstration der Thatsache ist keine Induktion ihrer Gültigkeit. Die Thatsache, daß eine Wissenschaft existirt und der psychologische Nachweis ihrer Erwerbung sind keine Rechtfertigung und Begründung ihres Erkennens.

Die Polemik wider eine kritische Philosophie und die Constituirung einer dogmatischen zeigt aber selbst, daß die Entscheidung über das Problem der Philosophie der Stellung und Lösung desselben vorausgenommen ist. Wenn die Philosophie sich für vollendet und begründet hält bloß durch die Auffindung einer Ontologie und Logik, so liegt darin eine Vorausnahme über den Begriff der Wahrheit und die Forderungen des Denkens. Denn eine solche Philosophie hat im Voraus angenommen, daß gewisse Begriffe wahr und gewiß sind, weil sie die allgemeinsten und abstraktesten des Denkens sind. Solche Begriffe sind die ontologischen Begriffe. Brauchen wir sie nur im Erkennen zu entdecken, um daraus zugleich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Erkennens zu entnehmen, so ist die Gültigkeit eines Maaßes oder Kriterions der Wahrheit darin vorausgesetzt. Vor aller Untersuchung ist angenommen, daß das Denken das Maaß der Wahrheit sei, und nicht die Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande. Die Abstraktionsfähigkeit des Denkens und sein Vermögen aus den abstrakten Begriffen alle übrigen zu entwickeln ist als Maaß der Wahrheit bloß angenommen. Sie werden aber deßhalb auch aus demselben Grunde für wahr gehalten, warum sie von anderen als bloße Abstraktionen für unwahr erklärt werden. Der eine hält sie und die Entwicklung des Denkens zugleich für die Inhaltsbestimmung des Wirklichen und versichert des absoluten Wissens durch sie theilhaftig zu sein, und der andere meint, durch sie werde von der Natur der Dinge nichts erkannt, und hält sie für bloße Gedanken, welche eine Scheinwelt bilden, von der man nicht weiß, ob sie in oder außer dem Subjekte oder überall existirt. Ihre eigentliche Natur besteht darin, daß sie nur

Vorurtheile ſind, über deren Wahrheit aus ihrer Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande des Denkens erſt entſchieden wird.

Ebenſo hat die dogmatiſche Philoſophie im Voraus die Gültigkeit der Forderungen des Denkens angenommen. Die dieſer Erklärung der Wahrheit entſprechende Forderung der Vorausſetzungsloſigkeit der Wiſſenſchaften enthält wohl den Grund ihrer Polemik gegen eine kritiſche Philoſophie und ihrer eignen Conſtituirung, allein die Gültigkeit einer ſolchen Forderung iſt nicht unterſucht worden von denen, welche ſie aufſtellen. Aus ihrer Annahme folgt, daß ein Erkennen und Wiſſenſchaft möglich ſei durch die Entdeckung der vorausſetzungsloſen Begriffe im Denken und ihrer Exemplification im Erkennen der Gegenſtände, und folgt, daß eine Kritik des Erkennens unmöglich und überflüſſig iſt; allein was nicht aus ihrer Annahme folgt, iſt ihre eigne Gültigkeit. Dieſe auch nur in Unterſuchung zu ziehen, ſetzt ſchon voraus, daß ſie ungültig iſt. Denn nichts vorausſetzen heißt vorausſetzen, daß das Denken durch ſich wahr iſt, bloß in ſeiner Entwicklung die Wahrheit liege. Die Gültigkeit dieſer Annahme unterſuchen heißt aber annehmen, daß ſie ſelbſt zweifelhaft iſt und demnach möglich ſei, daß die Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand vorausſetzt und das Denken erſt wahr wird durch ſeine Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande. Eine Erklärung der Wahrheit bloß annehmen, eine Forderung des Denkens bloß hinſtellen, iſt der Charakter einer bloß dogmatiſchen Philoſophie.

Die dogmatiſche Philoſophie iſt ein unüberwundener und unerkannter Skepticismus. Wenn ſie eine Begründung hätte, ſo würde dieſe im Skepticismus liegen. In der Zweifelſucht des Denkens und der Meinung, daß dieſe zum Wiſſen führe, hat ſie ihren Grund, weßhalb es auch natürlich iſt, daß die Zweifelſucht des Denkens am Ende aus ihr wieder entſteht. Denn ſie ſucht ſo wenig nach dem Grunde des Zweifels, wie nach dem Grunde ihrer urſprünglichen Annahmen. Im Anfange bezweifelt ſie Alles, erſchöpft ſich in ſkeptiſchen Wendungen, des Zweifels müde aber macht ſie eben ſo grundloſe Annahmen als da ſie zuerſt zweifelte, und ſeine eignen Wendungen dienen ihr als Forderungen und Kennzeichen des Wiſſens. Die allgemeine Zweifelſucht iſt der Urſprung der dogmatiſchen Philoſophie, die immer von der Zweifelſucht ſelbſt wieder zerſtört wird.

Die allgemeine Zweifelſucht und der Dogmatismus beſtreiten wohl die Möglichkeit und Nothwendigkeit der kritiſchen Philoſophie, allein uns dienen ſie zum Beweiſe, daß die Philoſophie nur als eine kritiſche Wiſſenſchaft ſich ausbilden kann. Denn die allgemeine Zweifelſucht hat ſelbſt überall keinen Grund. Begründet ſein können daher nur Zweifel und Annahmen, die aus der Unterſuchung über die Gültigkeit der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit ſich ergeben.

Dritter Abschnitt.

Von den Erkenntnißmitteln der Philosophie.

Sollten unsere Erkenntnißmittel auch nicht ausreichen das Problem der Philosophie zu lösen, so würde man daraus doch nicht annehmen können, das Problem selbst und seine Lösung sei unmöglich. Das Problem ist uns gestellt durch die besonderen Wissenschaften, durch das populäre Bewußtsein selbst. Es liegt in der Natur unseres Geistes, Einsicht in das Wesen des Bewußtseins und der Wissenschaft zu erstreben. Dies Problem erzeugt sich immer von Neuem, die besonderen Wissenschaften fordern eine Grundwissenschaft von den Methoden und Grundbegriffen des Erkennens. Auch die Möglichkeit seiner Lösung ist uns gewiß, da wir in dem Wissen, das in uns ist, den Ursprung der Forderungen des Denkens und der Erklärung der Wahrheit müssen nachweisen können. Die allgemeine Zweifelsucht vermag uns nicht zu überreden, in unserem Bewußtsein sei keine Wahrheit. Dennoch können uns die Mittel fehlen das Ziel zu erreichen, wornach wir streben. Wir müßten suchen sie zu finden und hoffen sie zu erlangen. Wir würden aber aufhören nach Erkenntnißmitteln zu suchen, wenn wir aus ihrem Mangel den Fehlschluß bilden wollten, das Problem und seine Lösung seien unmöglich. So wenig es unmöglich ist, weil einige die Aufgabe selbst widersprechend fassen, andere ihre Lösung bestreiten, so wenig würde es unmöglich sein, wenn uns die zureichenden Erkenntnißmittel fehlten. Denn aus einem bloßen Mangel folgt nichts.

Verzweiflung ziemt dem Forscher nicht. Wir sehen daher auch die Wissenschaften unabläßig bemüht Wege und Mittel zu finden, um ihr Problem zu lösen. Jeder mißlungene Versuch ist nur eine neue Anregung zur Auffindung eines anderen Lösungsmittels. Die Geschichte der Wissenschaften ist nichts anderes als die Erkenntniß von der Entdeckung der Erkenntnißmittel, welche die

Wissenschaften zur Erreichung ihres Zieles gebrauchten. Auch die Philosophie kann nicht aufhören nach diesen Mitteln zu suchen, und die Epochen ihrer Geschichte sind bezeichnet durch die Entdekkung besonderer Erkenntnißmittel. Was aber den Forscher treibt darnach zu suchen, das ist die lebendige Ueberzeugung von der Möglichkeit einer Lösung seines Problemes. Verlöre er diese, so träte an die Stelle des Forschens die Verzweiflung.

Die Erkenntnißmittel der Wissenschaften sind ihre Methoden und Erkenntnißquellen. Jede Methode soll ein Wissen hervorbringen und bedarf dazu Erkenntnißquellen, woraus sie schöpft. Diese sind daher selbst Erkenntnißmittel. Die Methoden wie die Erkenntnißquellen sind die Mittel der Wissenschaftsbildung. Sie sind jedoch in allen Wissenschaften dieselben, wenn sie auch durch den Gegenstand der Erkenntniß eine besondere Anwendung erheischen. Der Gebrauch der Methoden wird aber durch die Annahme von Grundsätzen geleitet, welche keineswegs festgestellt sind.

Die Methoden aller Wissenschaften sind auch die Erkenntnißmittel der Philosophie. Welchen Grundsatz sie aber für ihren Gebrauch annehmen muß und wie derselbe durch ihren Gegenstand bedingt werde, diese Erkenntniß enthält ein Urtheil über die Methoden, wiefern sie zur Erreichung des Zieles zureichend sind. Daher handeln wir nur in dieser Begrenzung von den Erkenntnißmitteln der Philosophie. Durch eine besondere Methode ist sie selbst überdies nicht charakterisirt.

Was die Philosophie erkennen will, erkennt sie aus den besonderen Wissenschaften oder aus dem populären Bewußtsein. Diese sind für sie Erkenntnißquellen. Den Begriff des Wissens zu erforschen vermag sie nur aus dem Erkennen des populären oder wissenschaftlichen Bewußtseins. Daher geht unsere Untersuchung einerseits das Verhältniß der Philosophie zum populären Bewußtsein und andererseits zu den besonderen Wissenschaften an.

§. 1. Das populäre Bewußtsein als Erkenntnißmittel der Philosophie.

Zwischen der neuern Philosophie und der griechischen findet man einen merklichen Unterschied in ihrer Stellung zum populären Bewußtsein. Die Philosophie der modernen Völker tritt aus

dem populären Vorstellungskreis heraus, widerstreitet demselben oft bis zur gänzlichen Zerfallenheit mit dem Volksbewußtsein. Soweit wir die griechische Philosophie überblicken können, steht sie zum populären Bewußtsein nicht in diesem feindlichen Gegensatze. Vielmehr hat sie angenommen, daß das Wesen des populären Bewußtseins und daß der Wissenschaft dasselbe ist. Wohl mag die griechische Philosophie einzelnen Vorstellungskreisen des populären Bewußtseins widerstreiten und neue Götter lehren, allein die Lehre der neuern Zeit, wornach das Wesen des philosophischen Wissens und das des populären Bewußtseins unvermeidlich sich widerstreiten, ist ihr fremd. Die griechische Philosophie sucht nicht nach einem Punkte außerhalb des populären Bewußtseins, um es gänzlich in seinem Wesen umzugestalten. Wo sich aber dies Streben wie in der neueren Philosophie findet, macht sich auch zugleich das Bedürfniß geltend nach einer besonderen Einleitungswissenschaft in die Philosophie. Aristoteles beginnt seine Metaphysik mit dem Satze, daß alle Menschen von Natur nach dem Wissen streben, oder philosophiren. Hegel sucht gleich zu Anfange eine besondere Einleitungswissenschaft in die Philosophie, die gänzlich außer dem populären Bewußtsein ihren Standpunkt genommen hat. Eine solche *besondere* Einleitungswissenschaft in die Philosophie ist nur gefordert, wo die Philosophie mit dem populären Bewußtsein im unvermeidlichen Widerstreite sich befindet.

Wer die Wissenschaft hat, der sucht sie nicht, und wer sie sucht, der hat sie nicht. Wer sie aber nicht hat und doch sucht, dem kann sie nicht gegeben werden, er muß sie in sich selbst hervorbringen; denn die Wissenschaft ist ein Werk unserer Freiheit. Wie man über sie denkt, denkt man auch über die Wissenschaftsbildung. Soll die Wissenschaft aber von uns gebildet werden, so muß es etwas geben, woraus sie gebildet werden kann, ein Wirkliches als Grund ihrer Möglichkeit, ein Erkenntnißmittel, und in uns das Vermögen sie daraus hervorzubringen. Jenes kann nur selbst ein Wissen sein, denn aus dem Nicht-Wissen geht die Wissenschaft nicht hervor. Ein solches Wissen muß in uns sein ohne unser Zuthun und unsere Freiheit als ein Werk der Natur in uns. Wir nennen es das populäre Bewußtsein der Vernunft. Diese ist darin in einer Form ihres Daseins wirklich, und sie selbst ist das Vermögen die Wissenschaft daraus als eine That ihrer

Freiheit hervorzubringen. Die Vernunft ist der wirksame Grund der Wissenschaftsbildung, und das populäre Bewußtsein das Mittel dafür.

Das populäre Bewußtsein ist ein Name, womit wir gleichsam einen Ort bezeichnet haben, wo etwas existirt, dem jene allgemeinen Prädikate zukommen, dessen besondere Eigenschaften wir aber erst zu erkennen haben. Wenn einige meinen, es sei das populäre Bewußtsein überall nichts als der schwankende und veränderliche Zustand in dem Uebergange einer Wissenschaftsbildung in die andere, bezeichne daher in der Geschichte etwas, das genauer betrachtet nichts ist, so hängt dieser Zweifel an der Existenz des populären Bewußtseins der Vernunft mit der Ansicht über die Wissenschaftsbildung zusammen, wornach dieselbe eine nach einer generatio aequivoca in dem Wesen von selbst sich schafft, dessen ursprüngliche Eigenschaft das Nicht-Wissen ist, wornach die Vernunft mehr ein Erzeugniß der Wissenschaft als diese eine Bildung von ihr ist, wie sie denn auch ursprünglich ein Vermögen sein soll nichts zu wissen. Das populäre Bewußtsein erscheint alsdann nur als eine negative Bedingung der Wissenschaftsbildung, welches zu vernichten ebenso ihre Aufgabe ist, wie ein lebendiges Wesen seine Lebensbedingungen verzehrt. Einem solchen Zweifel muß aber doch das populäre Bewußtsein selbst vorhergehen, weßhalb wir uns zunächst noch mit diesem selbst beschäftigen.

Das populäre Bewußtsein der Vernunft documentirt sich durch die Sprachen der Völker. Jede Sprache setzt in sich ein solches voraus und giebt eine Kenntniß von demselben. Die Art, wie eine Sprache durch Wörter Gegenstände des Bewußtseins bezeichnet und durch ihre Verbindung ein allgemeines Verständniß erreicht, enthält eine Anleitung, den besonderen Ausdruck des Volksbewußtseins in ihr zu erkennen. Die Sprachen der Völker sind außerdem aber in einander übersetzbar, und es muß deßwegen allen ein dem Wesen nach gleiches Bewußtsein zu Grunde liegen. Könnten die Sprachen schlechthin nicht in einander übertragen werden, so würde kein gleiches allgemeines Bewußtsein durch sie vorausgesetzt sein; könnte aber die eine vollständig in die andere übersetzt werden, würde jede ohne eine Eigenthümlichkeit des Volkes, dem sie angehört, kenntlich zu machen ein unterschiedsloses gleich allgemeines Bewußtsein darstellen. Das

populäre Bewußtsein ist daher zugleich ein Ausdruck des allgemeinen und dieses hat in jenem eine besondere Form. Auf wie verschiedene Weise die Sprachen auch Gegenstände bezeichnen und Wörter mit einander verbinden mögen, sie alle sind doch nur verschiedene Darstellungsmittel eines seinem Wesen nach gleichen Bewußtseins. Aus der Existenz der Sprachen gewinnen wir daher die Ueberzeugung von einem allgemeinen Bewußtsein in populärer Form.

Als ein Naturprodukt oder was dasselbe ist als ein bewußtloses Kunstprodukt eines Volkes ist die Sprache und das in diesem Darstellungsmittel kenntliche Bewußtsein ein gemeinsames und der freien Entwicklung zu Grunde liegendes. Jeder hat es als ihm gegeben von der Natur und braucht es als die Bedingung seiner freien Entwicklung. Dies gemeinsame natürliche Wissen des Volkes ist auch die Grundlage für alle Wissenschaftsbildung und erfüllt die Bedingung derselben einerseits darin, daß es ein Wissen, und andererseits darin, daß es von Natur in uns ist. In der Mythologie und der Naturpoesie besitzen alle Völker ein ursprüngliches und gemeinsames Wissen von ihrer umgebenden Natur, ihrer gedachten Vorwelt und der Bestimmung ihres Lebens. Auf eine solche Vorstellungswelt weisen alle Sprachen zurück. In diesem Bewußtsein ist die Vernunft in einer Vorstellungsform wirklich, welches an dem allgemeinen Charakter der Sprachen sich offenbart. Denn durch Worte werden Gegenstände des Bewußtseins bezeichnet, die außer demselben existiren, und durch ihre Verbindung wird ein allgemeines Verständniß erreicht. Die allgemeinen Merkmale der Vernunft sind aber, daß sie einen Gegenstand erkennt und ihr Verständniß ein allgemeines ist. Aus dieser Uebereinstimmung entnehmen wir also den Grund zu der Behauptung, daß allen Sprachen Vernunft zu Grunde liegt.

Für ihre Darstellung und Mittheilung setzen die Wissenschaften eine gegebene Sprache, die sie nicht erfunden haben, und für ihre Bildung ein populäres Bewußtsein voraus. Ursprünglich war alles Wissen Mythologie und jede Sprache eine reine Volkssprache. Alle besonderen Wissenschaften existirten zuerst als besondere Vorstellungskreise des populären Bewußtseins in einer Einheit. Alle Metaphysik und Ethik der Wissenschaften liegt vorgebildet in dem populären Bewußtsein der Mythologien und

Religionen der Völker. Könnte die Wissenschaft in uns auch spontan aus Nichts oder einem ursprünglichen Nicht-Wissen entspringen, sich darstellen und mittheilen würden sie doch nur können in einer gegebenen Sprache. Wäre die Sprache ihrer Darstellung ihre Erfindung, was sie auch in der Mathematik nicht ist, da sie das Zahlensystem nicht erfunden hat, sie müßte doch dieselbe sein wie die gegebene, weil nur diese allgemein verständlich ist und jene sich dieser bedienen müßte, um dasselbe Ziel durch Uebersetzung zu erreichen.

Das populäre Bewußtsein ist das begleitende des handelnden Lebens, wir nennen es daher auch das praktische Bewußtsein. Die Religionen und Poesien der Völker sind Formen dieses praktischen Bewußtseins, sie sind kein theoretisches oder wissenschaftliches Bewußtsein. Dieser Unterschied geht den Entstehungsgrund desselben an.

Das Bewußtsein bildet sich in uns und ist nach der Duplicität unseres Strebens bald ein praktisches bald ein theoretisches. Alles was wir erstreben oder begehren können ist entweder die Wirklichkeit des Gegenstandes unserer Vorstellungen oder die Erkenntniß von dem Gegenstande. Jenes Begehren führt oft ausschließlich diesen Namen; es ist aber nur das praktische Begehren, das andere ist das theoretische. Die Vorstellung, wornach das Begehren überhaupt eine Bewegung vom Centrum nach der Peripherie und darüber hinaus nach Außen hin, das Erkennen aber die entgegengesetzte Bewegung, von Innen nach Außen sein soll, beruht auf einem allgemeinen Schema zur Eintheilung aller möglichen Thätigkeiten, nicht aber auf einer Beobachtung und einem innern Eintheilungsgrunde. Denn da zum Begehren im Allgemeinen auch das Verabscheuen gehört, dieses aber die entgegengesetzte Bewegung zeigt, so beruht jene Ansicht, das Begehren sei eine Bewegung von Innen nach Außen, auf einer nur oberflächlichen Beobachtung. Was wir begehren, ist überdies nicht allein die Wirklichkeit des Gegenstandes unserer Vorstellungen, oder eines Zustandes von uns, sondern kann auch die Wirklichkeit der Erkenntniß von einem Gegenstande sein. Das Begehren kann daher nicht allein auf das äußere Handeln beschränkt sein, denn es giebt auch ein Streben nach dem Wissen. Wenn wir das Begehren mit Bewegungen vergleichen können, so ist das praktische Begehren eine anziehende Bewegungskraft gleich der Schwere, es eignet sich die Welt an. Das theoretische Bestreben gleicht aber dem Lichte,

das Alles sondert und scheidet und dadurch die Welt abbildet. In jedem Denken und Erkennen ist selbst ein Begehren, eine Sehnsucht und ein Verlangen nach dem Wissen.

Das populäre Bewußtsein ist das praktische Bewußtsein, welches in uns entsteht ohne erstrebt zu sein, nur in Anlaß des praktischen Begehrens. Daher erscheinen die Mythologien und Poesien der Völker als fremde Thaten in ihrem Bewußtsein. Sie haben darin ein nicht erstrebtes Wissen. Die Wissenschaft aber ist das theoretische Bewußtsein, welches nur entsteht, wenn es erstrebt wird. Allein die Grundlage des theoretischen Begehrens ist das praktische Bewußtsein. Um die Wissenschaft suchen zu können, muß ein Wissen in uns sein, welches ein Mittel ist seiner ganzen Natur nach. Denn sowohl für das handelnde Leben der Völker als für die Wissenschaft ist das populäre Wissen, das der Sprache zu Grunde liegt, ein Mittel. Die Wissenschaft aber erstrebt das Wissen. Wer daher dieses Streben nicht in sich hat, dem kann die Wissenschaft selbst nicht mitgetheilt werden, sie erscheint einem solchen nur als ein populäres Wissen der Sprache. Die Wissenschaft kann deßwegen Keinem geschenkt werden, er muß sie zugleich in sich selbst erzeugen. Die erste Bedingung für die Entstehung der Wissenschaft liegt in dem Vermögen der Vernunft, das Wissen zum Ziele ihres Strebens zu machen. Die theoretische Vernunft fordert, daß das Wissen sei oder erstrebt werde. Wer nicht wissen will, für den giebt es daher keine Begriffsbildung und Beweisführung. Unser Wissen-Wollen ruht aber in dem Vermögen der Vernunft mittelst ihres populären Bewußtseins, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein seines Gegenstandes in sich zu erzeugen. Das Streben und sein Ziel hat ein Mittel in dem populären Wissen und ein Vermögen zum Wissen in der Vernunft.

Das populäre Bewußtsein hat ein Wissen, nicht aber hat es die Wissenschaft. Es muß daher einerseits ein Unterschied, andererseits aber eine Uebereinstimmung beider stattfinden. Die Uebereinstimmung liegt darin, daß jenes Wissen ein Erkenntnißmittel ist, der Unterschied aber darin, daß die Wissenschaft ein Werk unserer Freiheit ist. Geht jenes Wissen aller Wissenschaftsbildung vorauf, so muß das wissenschaftliche Leben selbst eine vermittelnde Thätigkeit sein, die bedingt ist durch ihr Erkenntnißmittel einerseits und ihr Ziel die Wissenschaft anderer-

ſeits. In welchem Sinne daher das populäre Bewußtſein die Grundlage der Wiſſenſchaftsbildung und ein Erkenntnißmittel der Philoſophie iſt, hängt von der Unterſcheidung des populären vom wiſſenſchaftlichen Bewußtſein und der Anſicht über das Denken als vermittelnde Thätigkeit ab.

Das populäre Wiſſen kann einerſeits nicht daſſelbe ſein was die Wiſſenſchaft ſein ſoll, andererſeits muß es jedoch ein Wiſſen ſein. Beide ſind aber nach ihrem Entſtehungsgrunde verſchieden. Das eine iſt von Natur in uns, das andere wird erſtrebt. Das populäre Wiſſen und die Wiſſenſchaft werden ſich daher auch darnach von einander unterſcheiden. Wenn beide ein Wiſſen ſind, ſo ſind ſie es nicht auf dieſelbe Weiſe. In der Wiſſenſchaft wird aber erſtrebt eine Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Sein ſeines Gegenſtandes. Wenn das Wiſſen erſtrebt wird, ſo wird dieſe Uebereinſtimmung in ihm gefordert. Die Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Sein wird daher in dem populären Wiſſen wenigſtens nicht ſo gegeben ſein, wie ſie von der Wiſſenſchaft erſtrebt wird. Der Unterſchied beider muß alſo kenntlich ſein an der Art und Weiſe, wie das Wiſſen mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt. Die erſtrebte Uebereinſtimmung kann nicht in dem populären Wiſſen ſein; da es aber ein Mittel für die Wiſſenſchaftsbildung iſt, ſo muß in ihm doch eine Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande ſein. Denn ſonſt wäre es ein Nicht-Wiſſen und kein Mittel für die Wiſſenſchaftsbildung.

Die Uebereinſtimmung hat aber in unſerem Wiſſen einen doppelten Ausdruck. Sie beſteht einerſeits darin, daß die Gegenſtände Inhalt unſerer Vorſtellungen ſind, andererſeits aber darin, daß der gedachte Inhalt außer dem Gedanken wirklich iſt. Unſere Vorſtellungen haben zu ihrem Inhalte Gegenſtände, welche exiſtiren, oder was wir denken, dieſer Inhalt iſt wirklich außer dem Gedanken. Der doppelte Ausdruck ſtammt ſelbſt daraus, daß die Uebereinſtimmung zwei Elemente hat, woraus ſie beſteht, und demnach ſie ſelbſt von der einen oder anderen Seite aus ſich darſtellen kann. Die geforderte Uebereinſtimmung der Wiſſenſchaft iſt in dem einen Ausdrucke, die gegebene des populären Wiſſens in dem andern enthalten. Erzeugt ſein in uns kann nur die Uebereinſtimmung, ſofern der gedachte Inhalt gewußt wird als außer dem Gedanken wirklich. Dieſe Produktion ſetzt aber vor-

aus, daß die Uebereinstimmung nach dem andern Ausdrucke im populären Wissen gegeben ist. Die Gegenstände können in ihm Inhalt der Vorstellungen sein, und es ist ein Erkenntnißmittel, sofern dies der Fall ist. Der Inhalt des populären Wissens und der Wissenschaft kann daher derselbe sein und beide stimmen darin überein; die Art und Weise aber, wie die Einheit des Denkens mit dem Sein in ihnen ist, ist eine verschiedene und steht in Verbindung mit ihrem Entstehungsgrunde.

Da die Wissenschaft voraussetzen muß, daß in dem populären Wissen für ihre Entstehung ein Erkenntnißmittel gegeben ist, so kann sie sich zum populären Bewußtsein weder skeptisch noch dogmatisch, sondern nur untersuchend verhalten. Sie kann das populäre Wissen weder verneinen noch als ein vollendetes annehmen. Verneinte sie es als Inbegriff von Täuschungen, so würde sie kein Erkenntnißmittel haben; nimmt sie es aber als vollendet an, so würde sie selbst existiren in der That bevor sie hervorgebracht ist, vor dem Streben nach dem Wissen. Sie kann sich also nur untersuchend zu demselben verhalten. Dasselbe untersuchen heißt aber die Möglichkeit setzen, daß das Wissen einen Gegenstand zu seinem Inhalte hat und aus dem gegebenen Wissen daher die erstrebte Uebereinstimmung hervorgebracht werden kann. Darin besteht daher auch der Grundsatz für den Gebrauch aller Methoden der Wissenschaftsbildung. Alles methodische Denken setzt ein Wissen voraus, durch dessen Untersuchung die erstrebte Uebereinstimmung entsteht. Es verhält sich untersuchend, indem es durch ein Wissen als Ausgangspunkt und als Ziel bedingt ist. Aus diesem Grunde ist das Denken zugleich eine vermittelnde Thätigkeit, ein Wissen vermittelt es mit dem anderen, und ist in sich dadurch bedingt.

Wenn die Wissenschaftsbildung für ihre Grundlage ein populäres Bewußtsein der Vernunft annehmen muß, die Philosophie aber daraus entsteht durch die Untersuchung über das Wesen des Wissens selbst, jede besondere Wissenschaft durch Untersuchung eines Vorstellungskreises des populären Bewußtseins, so ist die Philosophie zugleich die Wissenschaft von der Gesetzgebung der Vernunft. Diese Gesetzgebung hat eine Wirklichkeit gefunden in der Sprache und in den populären Vorstellungen. Die Logik und die Ontologie sind Wissenschaften von der Gesetzgebung der Vernunft für das Erkennen. Die Philosophie hat deßwegen auch

ihre logiſchen Unterſuchungen immer an dem Ausdrucke dieſer Geſetzgebung in der Sprache, und ihre ontologiſchen an den mythologiſchen und religiöſen Vorſtellungen der Völker angeknüpft. Denn darin hat die Geſetzgebung der Vernunft eine Herrſchaft gefunden, ſie ſelbſt aber ſucht die Philoſophie zu erkennen.

Aus dieſer Stellung der Philoſophie zum populären Bewußtſein erhellt auch der Einfluß, den ſie immer auf die Umbildung derſelben ausübt. Erkennt ſie daſſelbe als ihre Grundlage an, ſo wird ſie auch dem Weſen nach mit demſelben in Uebereinſtimmung ſtehen, und ihr Widerſtreit nur zufällig ſein. Man kann in einem gewiſſen Sinne ſagen, daß alle Wiſſenſchaften nur durch die Philoſophie mit dem populären Bewußtſein in Wechſelbeziehung ſtehen. In der Philoſophie iſt das Streben, die Erkenntniſſe der beſonderen Wiſſenſchaften zu einer Weltanſchauung der Wiſſenſchaften zu verbinden. Die Reſultate der beſonderen Wiſſenſchaften erlangen daher durch die Philoſophie ihre Einwirkung auf das populäre Bewußtſein. Die Weltanſicht des populären Bewußtſeins und die der Wiſſenſchaft werden mit einander durch ſie vermittelt, woraus ihr umbildender Einfluß auf daſſelbe erhellt. Aus dem populären Wiſſen gehen die Wiſſenſchaften hervor und in daſſelbe kehren ſie zurück, für daſſelbe produciren ſie, demſelben übergeben ſie ihre Werke und empfangen von ihm den lebendigen Quell ihres Urſprunges.

Die Philoſophie und die beſonderen Wiſſenſchaften bekommen aber eine andere Stellung zum populären Bewußtſein der Vernunft, wenn darin kein Erkenntnißmittel für ſie erhalten ſein ſoll. Iſt das populäre Wiſſen gar kein Erkenntnißmittel für die Wiſſenſchaftsbildung, ſo muß daſſelbe ein leeres Wiſſen ſein und für ſich nur Täuſchungen und Widerſprüche enthalten. Die Wiſſenſchaftsbildung und das Denken kann daher auch nur negativ dadurch bedingt ſein. Sofern es für ein Wiſſen gilt, dies aber nach der Meinung der Philoſophie nicht iſt, muß ſie es aufheben. Das wiſſenſchaftliche Denken, da es in dem populären Wiſſen nur eine negative Bedingung hat, gilt deshalb für unbedingt, es bringt alles Wiſſen erſt bloß aus ſich ſelbſt hervor. Vor ihm ſind nur Täuſchungen und Widerſprüche, welche es entfernen muß, um der Wiſſenſchaft und der Philoſophie Raum zu verſchaffen. Durch ihren Inhalt ſind darnach das populäre Wiſſen und die Wiſſenſchaft gänzlich verſchieden von einander. Jenes hat zu ſeinem In-

halte nur Täuſchungen und Widerſprüche, die Wiſſenſchaft aber die volle Wahrheit.

Die Stellung, welche die Wiſſenſchaft zum populären Wiſſen einnimmt, und der Grundſatz des Denkens, verändert ſich nach dieſer Anſicht von derſelben. Die Wiſſenſchaftsbildung kann einerſeits nur darin beſtehen, daß ſie die Täuſchungen und Widerſprüche im populären Wiſſen nachweiſt und andererſeits ſich ausbildet, indem ſie ein neues Wiſſen an die Stelle deſſelben ſetzt. Durch daſſelbe muß ſie jedoch das populäre Wiſſen zugleich verbeſſern. Die Verbeſſerung des populären Bewußtſeins iſt die Wiſſenſchaft. Ihr Grundſatz iſt daher ſkeptiſch und dialektiſch. Sie zieht jedes gegebene Wiſſen als ſolches in Zweifel, und da vor der Wiſſenſchaftsbildung nichts Anderes als das populäre Wiſſen exiſtirt, ſo iſt die Wiſſenſchaft zugleich dialektiſch; aus den Täuſchungen und den Widerſprüchen ſelbſt bringt ſie das Wiſſen hervor. Ihre weſentliche Aufgabe beſteht deßwegen darin eine Methode zu erfinden, zur Verbeſſerung des populären Wiſſens. Dieſe Methode muß die Widerſprüche und Täuſchungen einerſeits entdecken, andererſeits aber entwickeln und bearbeiten, ſo daß ein wahres Wiſſen daraus entſteht. Statt die Methoden der Wiſſenſchaften zu erkennen, muß in dieſem Falle die Philoſophie neue erfinden. Die Widerſprüche und Täuſchungen ſind aber nach dieſer Anſicht in dem populären Wiſſen ſowie es exiſtirt; ſie ſind daher nothwendig und unvermeidlich in ihm. Die Wiſſenſchaft kann nicht denken, wie die populäre Vernunft, denn daraus entſtehen die angeblichen Widerſprüche und Täuſchungen des populären Wiſſens nothwendig. Sie muß daher eine neue Art zu denken erfinden, um das populäre Denken damit zu verbeſſern. Dieſe neue Art zu denken iſt aber die Dialektik, die Methode der Entdeckung von nothwendigen Widerſprüchen und ihrer Entwicklung. Das populäre Wiſſen ſelbſt weiß von ſeinen Täuſchungen und Widerſprüchen ſelbſt nichts, viel weniger daß ſie ihm nothwendig ſind. Eine Erkenntniß davon erſchafft erſt die Dialektik, welche durch ihre Löſung zugleich das populäre Wiſſen gänzlich aufhebt. Die dialektiſche Wiſſenſchaft ſelbſt hat den Grundſatz, daß alles gegebene Wiſſen voller Widerſprüche iſt, ſie beſtreitet und widerlegt daher Alles, was ihr gegeben wird und bringt das Wiſſen bloß aus dem Denken abſolut hervor. Sie kennt keine Vorurtheile, als das eine, daß alles gegebene Wiſſen aus Täuſchungen und

Widersprüchen besteht, und keine Voraussetzungen erkennt sie an, als die eine, daß das Denken aus sich selbst absolut das Wissen erzeugt.

Zwischen der Wissenschaft und dem populären Bewußtsein kann nach dieser Auffassung von derselben nur ein unvermeidlicher und niemals aufzuhebender Widerstreit sein. Die Existenz der Wissenschaft ist die Vernichtung des populären Bewußtseins. Sie stellt sich selbst die titanische Aufgabe, das Wesen des populären Bewußtseins zu verbessern. Allein umgekehrt ist auch die Existenz des populären Bewußtseins die Aufhebung der Wissenschaft. Denn das populäre Wissen soll sich nothwendig täuschen und sich unvermeidlich widersprechen. Bald bildet es sich ein, es habe einen Gegenstand außer sich und es hat doch keinen, meint die Wissenschaft; bald meint es, von seinem Gegenstande wisse es etwas, und dieser hat doch eine unwißbare Natur nach der Ansicht der Wissenschaft. Einmal denkt es Einheiten als Verbindungen von Unterschieden und widerspricht sich darin, denn eine Einheit ist bloß eine Einheit; dann denkt es feste Unterschiede und widerspricht sich, da doch Alles fließt. Diesen Widerstreit kann kein Gott schlichten. Denn nach der einen Seite hebt wohl die dialektische Wissenschaft das populäre Wissen auf und verbessert es, aber nach der andern thut das populäre Bewußtsein dasselbe. Was die Wissenschaft denkt, das verwandelt das populäre Bewußtsein immer in Täuschungen und Widersprüche. Es faßt das Wissen nicht, welches keinen Gegenstand außer sich hat, und denkt daher immer einen Gegenstand hinzu, und es bildet sich immer ein, daß es nichts wisse, wenn es vom Gegenstande, welcher wirklich ist, nichts weiß. Die Einheit, welche nichts als eins ist, und der Unterschied, der zugleich keiner ist, sind im populären Wissen Widersprüche, und seine Gedanken hält die Wissenschaft für Widersprüche. Die Wissenschaft kann nur bestehen durch Aufhebung des populären Wissens; allein damit sie sich bilde, muß sie es selbst wieder voraussetzen. Die dialektische Wissenschaft ist daher eine Tantalusarbeit, sie erzeugt, was sie aufheben will, und hebt auf, was sie hervorbringt. Der Widerstreit zwischen beiden ist unvermeidlich und auf sein Bestehen die Wissenschaft selbst basirt. Die Vernunft im populären Bewußtsein und in der Wissenschaft sind totaliter verschieden. Jene ist ein Vermögen einen Gegenstand zu erkennen, diese ist bloß ein Produkt des Denkens. Sie

iſt das unbedingte Denken, welches die Wahrheit wie den Irrthum nothwendig hervorbringt, eine reine Wirklichkeit, welche als Vermögen einem Geldbeutel gleicht, der ſeinen Inhalt durch Verſchütten verliert.

Die Stellung der Philoſophie zum populären Bewußtſein giebt ſich zu erkennen an ihrer Anſicht über die Sprache. Eine Wiſſenſchaft denkt über das populäre Bewußtſein als Erkenntnißmittel, wie ſie über die Sprache denkt. Die Anſicht der dialektiſchen Wiſſenſchaft darüber wollen wir nun verzeichnen.

In der Sprache bezeichnet ein Wort einen Gegenſtand des Bewußtſeins und hat einen beſtimmten Sinn, indem es die Vorſtellung, deren Zeichen es iſt, nicht überſchreitet. Nach der dialektiſchen Wiſſenſchaft iſt ein Wort aber entweder weniger oder mehr als eine Bezeichnung von einem Gegenſtande des Bewußtſeins. Wörter ſind weniger als eine Bezeichnung von Etwas, wenn der Gegenſtand, obwohl exiſtent, durch ſie nicht bezeichnet wird; und ſie ſind mehr als ein Zeichen, wenn der Gegenſtand nur ſcheinbar wirklich iſt. Alsdann iſt das Wort nicht bloß ein Zeichen, ſondern unmittelbar der Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt. Die dem gemeinen Bewußtſein widerſtreitende Wiſſenſchaft ſchwankt zwiſchen dieſen Annahmen, da bald einige Worte für ſich nichts bezeichnen, andere mehr als ein Zeichen ſind.

Die Wörter Kraft, Vermögen, Ding, Gegenſtand, Gott, Leben u. v. a. m. ſind von der modernen Wiſſenſchaft in den Bann gethan, weil ſie nichts oder ein Unmögliches nach ihr bezeichnen. Hegel verſichert in der Phänomenologie S. 18, das Wort Gott ſei für ſich ein ſinnloſer Laut, ein bloßer Name, und S. 52 meint er, es ſei dienlich „den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, ſondern der eigentliche Name, die feſte Ruhe des zum Grunde liegenden Subjektes iſt, da hingegen z. B. das Sein, oder das Eine, die Einzelheit, das Subjekt ſelbſt auch unmittelbare Begriffe andeuten.“ Darnach iſt ein Wort einmal weniger als eine Bezeichnung von Etwas, ein ſinnloſer Laut, ein bloßer Name, und dann mehr als es ſein kann, nicht bloß ein Zeichen, ſondern zugleich ein Begriff. Es giebt einige Wörter vor der Wiſſenſchaftsbildung, die keinen oder nur einen willkürlich fixirten Sinn haben, denen die Wiſſenſchaft erſt einen Sinn, der fließender Natur iſt,

giebt; andere, die zugleich unmittelbar Begriffe andeuten und eine fließende Bedeutung haben.

Denkt die Wissenschaft so über die gegebene Sprache, so verbleibt sie in einem unaufhebbaren Widerstreit mit der Sprache und dem populären Bewußtsein, das seinen Ausdruck darin hat. Stellt sich die Wissenschaft durch die gegebene Sprache dar, so verkehrt diese die wissenschaftlichen Ansichten in ihr Gegentheil, und die Wissenschaft umgekehrt das populäre Wissen. Nach diesem sind die Worte Zeichen von Gegenständen, die einen bestimmten Sinn haben, den sie nicht überschreiten und der ohne das Denken nicht begriffen ist, nach der Wissenschaft aber haben einige keinen Sinn und sind weniger als ein Zeichen, weil sie einen fixirten Sinn haben; andere sind mehr als ein Zeichen, unmittelbar Begriffe. Die Sprache drückt immer daher das Gegentheil von der Meinung der Wissenschaft aus, und die Wissenschaft meint das Gegentheil von dem, was die Sprache darstellt. Aus diesem Grunde darf es uns nicht wundern, wenn diese Wissenschaftsbildung den Sinn der Worte nach ihrem Mißbrauche bestimmt, und den Verstand ein Denken nennt, welches Alles verkehrt versteht, welches Unterschiede und Bestimmtheiten ersinnt, die nur ein Unverstand sind. Sie sieht die Subjekte und Objekte als Produkte von Thätigkeiten an, und die Sprache schreibt umgekehrt die Thätigkeit den Subjekten und den Dingen zu. Die Wort- und Satzbildung der Sprache erscheint in der Wissenschaft als eine Mißbildung, und die Wissenschaft erscheint in ihr als die umgekehrte Welt. Die Sprache verbindet die Worte wider alle Logik, der Wissenschaft und entstellt die reinen Gedanken der Wissenschaft, sinnlosen Namen giebt sie eine fixirte Bedeutung, und Worte, welche unmittelbar Begriffe andeuten und einen fließenden Sinn haben, kennt sie überall nicht. Diese Wissenschaft würde sich daher nur adäquat darstellen können, wenn sie eine völlig neue Sprache erfände oder sich nicht darstellte in der gegebenen Sprache.

Nach Herbart hat sich das populäre Bewußtsein auch versehen, als es die Sprache bildete, da sie nicht nur viele überflüssige, sondern auch völlig nichtssagende Worte gebildet hat, wie Vernunft, Verstand, Gedächtniß, Kraft, Vermögen. Die populäre Vernunft hat ursprünglich und wie es scheint nothwendig diese Bezeichnungen gebildet. Durch den Gebrauch derselben soll sich

aber nach Herbart die Psychologie in eine Mythologie verwandeln *). Auch hier wird demnach angenommen, daß ein Wort mehr oder weniger als eine Bezeichnung von Etwas ist und die Wissenschaft denselben erst einen Sinn gäbe, als ob sie in der Sprache selbst keinen hätten. Dadurch tritt aber die Wissenschaft mit der Sprache in eine unvermeidliche Polemik. Sie gewöhnt es sich an anders zu denken, als die Sprache die Gedanken zu bezeichnen vermag. Die Sprache macht wie es scheint ihre Mythen, indem sie Ausdrücke wie die genannten gebildet hat, und wenn die Wissenschaft sich in ihr darstellt, verkehrt sie ihre Gedanken. Denn diese erscheinen umgekehrt in der Sprache als eine Mythologie. Die reinen Gedanken der Psychologie sind in der Sprache Mythen. Denn wenn die Psychologie nach Herbart **) eine Seele erkennt, welche „gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produciren" hat, deren „einfaches Was" außerdem völlig unbekannt ist, es auch immer bleibt, und daher nicht einmal Gegenstand des Denkens werden kann; so ist dieses Nichts nur in der vermeintlichen Wissenschaft von ihr etwas, und dargestellt ein bloßer Mythos. Alles was von der Seele erkannt wird, ist sie nicht, und was sie ist, wird nicht erkannt. Eine solche Seele heißt ein Nichts in der Sprache, in der Psychologie aber, welche spricht wie man nicht denken kann, Etwas. Statt vom Vermögen der Seele spricht diese Psychologie von Vorstellungsmassen, wodurch nur ein anderer Mythos bezeichnet wird, da diese Vorstellungsmassen Zeichen sind von Etwas, das in der wahren Wirklichkeit der einfachen Wesen nicht existirt, wodurch daher Nichts als Etwas bezeichnet ist. In diesem Gegensatze bleibt eine Wissenschaft mit der Sprache, welche die Wörter für nichtssagende Zeichen ausgiebt.

Eine Wissenschaft jedoch, welche das populäre Wissen als einen Inbegriff von nothwendigen Widersprüchen und Täuschungen ansieht, hat den unvermeidlichen Widerstreit, in welchem sie zum populären Wissen und der Sprache steht, in sich selbst. Nicht die Wissenschaft widerstreitet unvermeidlich dem populären Bewußtsein, sondern eine bestimmte Wissenschaftsbildung widerstreitet sich selbst. Nicht dem populären Wissen, sondern der Wissenschaft

*) Lehrbuch der Psychologie S. 3.
**) a. a. O. S. 91, 92.

gehören jene nothwendigen Täuschungen und Widersprüche an. Sie bringt sie selbst erst hervor durch eine vorausgesetzte Gültigkeit von skeptischen Forderungen und idealistischen Erklärungen, denen das populäre Wissen widerstreitet, mit dem es aber nicht in Widerstreit sein kann, weil diese Erklärungen selbst ungültig sind. Eine Wissenschaft daher, welche ihre Grundlage bloß als eine zu verneinende Bedingung, das populäre Wissen nicht als Erkenntnißmittel anerkennt, untergräbt ihre eigne Existenz.

Eine solche Wissenschaftsbildung macht eine zufällige Nebenaufgabe der Wissenschaft zu ihrer einzigen Hauptaufgabe. Die Ausbildung und Anwendnng der Polemik und Dialektik ist bloß eine zufällige Nebenaufgabe der Wissenschaft. Denn alle Widersprüche und Täuschungen sind in unserm Wissen zufällig. Ihre Bekämpfung und Aufhebung kann daher nur eine zufällige Aufgabe der Wissenschaft sein.. Darin aber ihre alleinige Bildung zu finden, heißt die Aufgabe und Bildung der Wissenschaften nur einseitig auffassen.

Wissenschaft, Kunst und alle besonderen geistigen Bildungen können sich absondern von ihrer Grundlage, dem populären Bewußtsein der Vernunft und mit demselben in Widerstreite sich ausbilden. Stehen sie in diesem Widerstreite, so machen sie ihre Bildung zum ausschließlichen Maaße der Beurtheilung. So meint der Künstler, der Staatsmann, der Denker, daß nur er im Besitze des Kriterion der Wahrheit, des Schönen und Nützlichen sei, und daß das allgemeine Bewußtsein des Volkes nur habe, was ihm davon gegeben werde. Die populäre Vernunft soll eine passive Materie sein, der jegliche Form nach Belieben eingeprägt werden kann, als wenn die Wahrheit einem Bewußtsein eingedrückt werden könnte, das sie nicht in sich selbst hat. Das Wahre, Nützliche und Schöne betrachten sie als ihr Besitzthum, worüber sie allein verfügen könnten. Da sie aber, was sie hervorbringen, ihm übergeben und erwarten, daß es ihre Resultate in sich aufnehme, so müssen sie doch wieder annehmen, daß dasselbe Princip der Gerechtigkeit, der Schönheit und Wahrheit im populären Bewußtsein existent sei, das sie darin nicht anerkennen wollen. Das populäre Bewußtsein wird nicht die Methoden der Wissenschaften, aber ihre Resultate, nicht die Technik und Erfindung, aber die Werke der Kunst beurtheilen, nicht die Leitung des Staates, aber die Theilnahme an seinem Zwecke

für ſich fordern. Der gelehrte und wiſſenſchaftliche Verſtand entfernt ſich von dem populären Bewußtſein der Vernunft und bildet für ſich eine Gedankenwelt, in der alle Wahrheit und Gewißheit enthalten ſein ſoll. Durch ihren Skepticismus und Idealismus kann die Wiſſenſchaft das populäre Bewußtſein ſelbſt untergraben, ihm ſein Wiſſen als eine Täuſchung einreden, die es nothwendig macht, und den Glauben des Lebens als eine bloße Gedankenwelt vorſtellen, welche ſoweit Wahrheit und Gewißheit hat als die Spanne des Lebens dauert, die Jeder die ſeine nennt. Dieſe leidende und duldende Vernunft des populären Bewußtſeins iſt jedoch ſelbſt Vernunft, und hat ihre innere Stärke wie ein Maaß der Wahrheit in ſich; ſie vermag daher auch ein entſcheidendes Urtheil abzugeben, und verwirft die Reſultate der Wiſſenſchaft, ſobald ſie ihren Zwieſpalt mit denſelben gewahr wird, wodurch dieſe genöthigt wird, andere Wege und Mittel zur Erforſchung der Wahrheit als ſie bisher gebrauchte aufzufinden, bis beide endlich in Uebereinſtimmung mit einander ſtehen werden.

§. 2. Die beſonderen Wiſſenſchaften als Erkenntnißmittel der Philoſophie.

Der Philoſophie iſt oft das Anſinnen geſtellt worden, auch ohne ein Erkenntnißmittel ſich auszubilden. Man meinte in der Vernunft ſeien eine Anzahl von Formen und Ideen vorhanden, welche gewahr zu werden die Aufgabe der Philoſophie ſei. Ein ſolches grübleriſches Denken ſoll die Philoſophie ausbilden. Wenn es ſich auch ſo verhielte, die Philoſophie müßte doch ein Mittel haben, um jene Formen und Ideen zu erkennen. Dieſe müſſen ſchon auf irgend eine Weiſe im Wiſſen gegeben ſein, um von der Philoſophie erkannt zu werden. Das eine Mittel für die philoſophiſche Erkenntniß iſt das populäre Wiſſen, das andere ſind die beſonderen Wiſſenſchaften.

In der That bedarf die Philoſophie zu ihrer Ausbildung nichts als ein populäres Wiſſen. — Denn Alles was ſie erkennen kann, iſt in demſelben gegeben. Hierin liegt das, was man den Apriorismus der Philoſophie nennt. Alles was ſie weiß iſt aus jedem Wiſſen zu erlangen und daher unbedingt allgemein

und nothwendig, woraus aber nicht im mindesten folgt, daß die Philosophie nicht alle Methoden des Erkennens, auch die der Beobachtung anwenden müßte, um sich auszubilden. Nicht bloß der Philosophie Unkundige pflegen ihre Apriorität zu mißdeuten, sondern, wie in unserer Zeit fast allgemein in Beziehung auf die Kantische Lehre gegen den wörtlichen Sinn derselben geschieht, giebt man diesem Worte eine bloß temporale Bedeutung, die es in der Philosophie selbst nicht hat. Was allgemein nothwendig gilt, gilt von dem Inhalte eines jeden Wissens, muß daher in jedem gegeben und aus jedem erkennbar sein. Wir vermögen keine Erfahrung zu machen, ohne daß daraus ein Allgemein-gültiges erkannt werden könnte. Giebt man dieser Apriorität jedoch eine temporale Bedeutung, so folgt daraus das Gegentheil von dem, was darin behauptet ist. Man bildet sich ein, ohne Erkenntnißmittel oder durch eine ganz absonderliche Offenbarung und Verzückung, gleichsam mit erblindeter Sehkraft werde die Philosophie etwas gewahr, was aller Erfahrung vorhergehe. Diese Meinung geht zugleich von den unkundigen Gegnern der Philosophie aus, die keine andern Mittel haben philosophische Lehren zu verstehen, als ihren eifernden Sinn gegen die Philosophie. Giebt es eine solche eingebildete Erkenntniß, so würde aus ihr grade das Gegentheil folgen von dem, was man ihr beilegt. Denn nichts Allgemeingültiges kann in einer Erkenntniß sein, welche als eine besondere Erfahrung jeder möglichen vorhergeht. Diese würde selbst nicht Philosophie, sondern nur ein Erkenntnißmittel für sie sein.

Wenn es der Philosophie möglich ist sich aus dem populären Wissen zu bilden, so kann sie doch, nachdem besondere Wissenschaften aus demselben gleichfalls hervorgegangen sind, nicht ohne Wechselbeziehung mit diesen jetzt sich ausbilden. Sie hat aber zu den besonderen Wissenschaften in der That keine im Wesentlichen andere Stellung als zu dem populären Wissen. Denn sie ist die Grundwissenschaft von den Methoden und Voraussetzungen der besonderen Wissenschaften. Modificirt aber wird diese Stellung allein dadurch, daß die besonderen Wissenschaften selbst Wissenschaften sind. Sie gehen aus dem populären Bewußtsein durch das Streben nach dem Wissen hervor. Ihrem Entstehungsgrunde nach sind sie daher selbst identisch mit der Philosophie. In allen ist das Streben nach dem Wissen vorhanden und in irgend einer Weise vollzogen. Wäre die Philosophie daher nur das

Streben nach dem Wiſſen, ſo würde der Inbegriff aller Wiſſenſchaft die Philoſophie ſein. Hat aber das Streben nach dem Wiſſen in ihr eine andere Richtung, ſo wird ſie ſelbſt eine Wiſſenſchaft ſein, die erſt zuſammen mit dem Inbegriff aller beſonderen Wiſſenſchaften die abſolute Wiſſenſchaft bildet. Die Philoſophie hat aber, wenn ſie bloß das Streben nach dem Wiſſen und der Inbegriff der beſonderen Wiſſenſchaften, oder wenn ſie ſelbſt eine Wiſſenſchaft iſt, jedesmal eine andere Stellung zu den beſonderen Wiſſenſchaften. Dieſe werden von ihr auf eine verſchiedene Weiſe als Erkenntnißmittel gebraucht.

Nach der erſten Anſicht, wenn die Philoſophie in allen Wiſſenſchaften bloß das Streben nach dem Wiſſen und der Inbegriff derſelben iſt, wird außerdem eine der beſonderen Wiſſenſchaft die Grundwiſſenſchaft aller d. i. die Philoſophie im Beſonderen. Die Philoſophie beſteht wirklich, außer in dem Streben nach dem Wiſſen, in allen in der Erhebung einer beſonderen Wiſſenſchaft zur Grundwiſſenſchaft. Das Streben nach dem Wiſſen findet in dieſer eine exemplariſche Verwirklichung, wodurch ſie befähigt ſein ſoll, die Grundwiſſenſchaft der übrigen zu ſein. Die beſonderen Wiſſenſchaften ſind daher auf verſchiedene Weiſe Erkenntnißmittel für die Philoſophie. Einige ſind nur im Allgemeinen Erkenntnißmittel für das Streben nach dem Wiſſen; eine auserwählte aber iſt ſelbſt das Erkennen, wodurch erſt alle beſonderen Wiſſenſchaften vollendet werden.

Nach der zweiten Anſicht aber iſt die Philoſophie die allgemeine Grundwiſſenſchaft, welche zu jeder beſonderen das gleiche Verhältniß hat. Aus allen beſonderen Wiſſenſchaften erkennt ſie die Methoden und Grundbegriffe des Wiſſens, und in einer jeden findet ſie eine beſondere Darſtellung und Entwicklung des Begriffes der Wiſſenſchaft. Die beſonderen Wiſſenſchaften ſind daher auf die gleiche Weiſe ein Erkenntnißmittel der Philoſophie.

Die beſonderen Wiſſenſchaften gehen mit ihrer allgemeinen Grundwiſſenſchaft durch das Streben nach dem Wiſſen aus dem populären Bewußtſein hervor. Als Vermittler dazu dient der Zweifel, entweder der allgemeine und unvermeidliche, oder der beſondere und zufällige. Jener giebt dieſem Streben die Richtung, die Philoſophie endlich durch die Erhebung einer beſonderen Wiſſenſchaft zu conſtituiren, und dadurch alle übrigen zu vollen-

den; der beſondere und zufällige Zweifel aber giebt dem Streben die doppelte Richtung auf Erzeugung vieler beſonderen Wiſſenſchaften und einer allgemeinen Grundwiſſenſchaft. Das Urtheil darüber, ob die Philoſophie in der einen oder anderen Weiſe auszubilden ſei, hängt demnach ab von der Anſicht über den Skepticismus als Vermittler des populären mit dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein. Da wir die allgemeine Zweifelſucht des Denkens aber ſchon als ungültig erkannt haben, werden wir einerſeits nur nachzuweiſen haben, wie dieſe Zweifelſucht endet mit der Erhebung einer beſonderen Wiſſenſchaft zur Grundwiſſenſchaft, andererſeits aber unſerer Anſicht gemäß die Philoſophie als die allgemeine Grundwiſſenſchaft zu conſtituiren. Hiervon aber handeln wir zuerſt.

Unter den beſonderen Wiſſenſchaften finden wir eine Verſchiedenheit entweder nach ihrem Gegenſtande, oder nach ihrer Form, oder nach ihrer Beſtimmung. Alle Wiſſenſchaften haben die gleiche, aber in ſich doppelte Beſtimmung: das Streben nach dem Wiſſen zu vollenden, und in Gemeinſchaft mit dem praktiſchen Beſtreben des vernünftigen Lebens den Endzweck der Geſchichte zu erreichen. Welcher dieſer ſei, iſt hier nicht nöthig zu ergründen, er wird aber wohl darin beſtehen, daß wie das Streben nach dem Wiſſen ſo auch das Streben nach der Wirklichkeit der Gegenſtände unſeres Denkens, beide Beſtrebungen aber in Uebereinſtimmung ſich vollenden. Die Wiſſenſchaft erhält jedoch dadurch die Beſtimmung, welche man mit dem Ausdruck einer praktiſchen Wiſſenſchaft bezeichnet. Urſprünglich iſt das populäre Wiſſen auch das praktiſche, wie wir geſehen haben. Indem aber aus demſelben Wiſſenſchaften entſtehen und es ſelbſt dem Zweifel anheim fällt, ſei er nun ein beſonderer oder allgemeiner, bekommt das handelnde Leben ſelbſt für ſeinen Zweck das Bedürfniß nach Wiſſenſchaft als eines Mittels denſelben zu erreichen. Die Wiſſenſchaft dieſer Beſtimmung dienend iſt die praktiſche oder die Berufswiſſenſchaft. Eine Wiſſenſchaft hat für ſich keinen anderen Zweck, als das Streben nach dem Wiſſen zu vollenden, für das handelnde Leben aber die Beſtimmung, ſtatt des populären Wiſſens ein Mittel für daſſelbe zu ſein, da daſſelbe ohne ein begleitendes Wiſſen garnicht exiſtiren kann. Die Wiſſenſchaft giebt daher dem handelnden Leben wieder zurück, was ſie urſprünglich aus ſeinem es begleitenden Bewußtſein empfangen hat. Dieſe äußere Beſtim-

mung der Wissenschaft aber kann sie selbst schlechthin nur vollführen, wenn sie ihrer inneren nachkommt. Es giebt deßhalb nicht zwei Arten von Wissenschaften, praktische und theoretische, sondern nur eine und dieselbe Wissenschaft hat diese doppelte Bestimmung. Alle Wissenschaften haben beide Bestimmungen, die Philosophie für das populäre Bewußtsein im Allgemeinen, die besonderen Wissenschaften für besondere Berufsarten des Lebens, wornach sie auf unseren Universitäten in Facultäten vertheilt sind. Eine und dieselbe Wissenschaft kann eine praktische sein, sofern sie als Berufswissenschaft angesehen wird; eine theoretische, wie man es nennt, sofern sie bloß nach ihrem Streben nach dem Wissen beurtheilt wird.

Ihrer Form nach unterscheiden wir die Wissenschaften in erklärende und vergleichende. Diese Verschiedenheit geht hervor aus den logischen Principien eines Begriffssystemes und den Methoden der Begriffsbildung. In einem Begriffssysteme herrscht eine doppelte Gesetzmäßigkeit, es fordert einerseits Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unserer Erfahrung unter höheren und einem höchsten Begriffe, der in allen Verschiedenen als derselbe erkannt wird; andererseits aber fordert es Verschiedenartigkeit des Mannigfaltigen durch Specification aus der Einheit, die in dem Mannigfaltigen verschiedenartig sich darstellt. Jene heißt das Princip der Homogeneität, diese das der Specification der Begriffe. Eine Wissenschaft kann aber vorherrschend in ihrer Systembildung das eine oder das andere Princip zur Anwendung bringen, woraus der Unterschied der erklärenden und vergleichenden Wissenschaftsformen entspringt. In der erklärenden Wissenschaft ist das Princip der Homogeneität das maaßgebende und bestimmt die Richtung des Denkens, sie sucht das gegebene Mannigfaltige auf einen höchsten Begriff zurückzuführen und es daraus als ein Gleiches zu erklären. Umgekehrt ist die vergleichende Wissenschaft bestrebt, in allem Mannigfaltigen die Verschiedenartigkeit eines Begriffes zu erkennen.

Dieselbe Unterscheidung beider Wissenschaften geht aus der vorherrschenden Anwendung der einen oder anderen Methode der Begriffsbildung hervor. Die erklärenden Wissenschaften sind zugleich die induktiven, und die vergleichenden die speculativen. Die Induktion erkennt durch Unterscheidungen im Wahrgenommenen das Gleiche, und die Speculation durch Vergleichungen des Wahrgenommenen das Verschiedene. Durch Unterscheidungen finden

wir das Gleiche und durch Vergleichungen das Verschiedene. Wenn ich Alles unterscheide, so muß das Gleiche, und wenn ich Alles vergleiche, so muß das Verschiedene erkannt werden. In der Induktion dienen alle Unterscheidungen zur Erkenntniß der Einheit des Unterschiedenen, in der Speculation alle Vergleichungen zur Erkenntniß des Verschiedenartigen. Die induktive Wissenschaft setzt zugleich die Gültigkeit des ersten Principes eines Begriffssystemes und die speculative Gültigkeit des Principes der Specification voraus. Wäre alles Mannigfaltige nicht in einem höchsten Begriffe sich gleich, so könnten wir es nicht unterscheiden, und wäre es nicht in sich verschiedenartig, so könnten wir es nicht vergleichen. Das Verschiedenartige ist zugleich vergleichbar und das Gleiche in sich unterscheidbar, weil es die Verbindung von Unterschieden ist. Beide Wissenschaftsformen stehen daher auch in gegenseitiger Beziehung mit einander, indem die erklärende für ihre Bildung die vergleichende voraussetzt und diese jene in sich zugleich anwendet. Denn die Verschiedenartigkeit setzt eine Gleichheit voraus und diese wird nur durch Unterscheidungen im Mannigfaltigen des Wahrgenommenen erkannt.

Diese logischen Principien erhalten nach einem ontologischen Unterschiede des Erkennens eine verschiedene Anwendung in den Wissenschaften. Denn eine Wissenschaft zeigt in dieser Hinsicht vorherrschend das Bestreben, den substantiellen, andere den causalen Zusammenhang der Erscheinungen zu erkennen. Unter den erklärenden Naturwissenschaften existirt dieser Gegensatz zwischen der Physik und Chemie, der Physiologie und Anatomie, unter den vergleichenden Naturwissenschaften aber zwischen der klassificatorischen Naturgeschichte der drei Reiche und der physikalischen Geographie wie der Naturgeschichte der Erde, ihrer Floren und Faunen. Solche vier Wissenschaftsformen zusammen bilden unter sich ein Ganzes oder eine gegenständliche Wissenschaft, die sowohl durch die Einheit ihres Gegenstandes wie durch den Zusammenhang ihrer Formen ein Ganzes in sich bildet.

Die dritte Verschiedenheit der Wissenschaften geht die Verschiedenheit ihrer Gegenstände selbst an. Je nach dem Gegenstande, den eine Wissenschaft zu erkennen trachtet, ist sie eine andere. Jede gegenständliche Wissenschaft ist ihrem Wesen nach bestimmt durch die Richtung, welche das Streben nach dem Wissen in ihr hat.

Gerichtet ist das Streben auf die Erkenntniß des Gegenstandes, wodurch zugleich die Methoden und Formen der Wissenschaft bestimmt sind. Sie gebraucht die Methoden und Formen des Denkens, welche zur Erkenntniß ihres Gegenstandes nothwendig sind. Die Formen der Begriffsbildung und Beweisführung in den Wissenschaften sind durch die Richtung des Denkens auf seinen Gegenstand determinirt. Die Wissenschaften erkennen nicht ohne Begriffe zu bilden, wie sie aber Begriffe bilden, das ist durch die Richtung des Denkens auf seinen Gegenstand bestimmt. Eine Wissenschaft constituirt sich daher durch die Richtung, welche das Streben nach dem Wissen nin ihr hat.

Um daher die Eintheilung der Wissenschaften in Philosophie und besondere Wissenschaften zu finden und darnach ihr angemessenes Verhältniß zu bestimmen, kann kein anderer Grund entscheidend sein, als der Eintheilungsgrund nach dem Gegenstande oder der Richtung ihres Strebens. Wir fragen daher nach der Richtung des Denkens in der Philosophie und den besonderen Wissenschaften.

In der Philosophie hat das Denken oder das Streben nach dem Wissen eine universelle Richtung. Denn die Philosophie bildet sich durch die universelle Richtung in dem Streben nach dem Wissen. Wenn aber in dem Streben nach dem Wissen eine universelle Richtung ist, die selbst aus unserer Willkür hervorgeht, so erkennt es den Gegenstand des Bewußtseins nach seinem Sein und seiner Erkennbarkeit und erkennt sich selbst. Es wäre nicht universell gerichtet, wenn es nicht auch sich selbst erkennte. Die Philosophie oder eine Wissenschaft von dem Sein und der Erkennbarkeit aller Dinge und den Methoden der Wissenschaften ist daher nur möglich durch die universelle Richtung des Denkens, die wir in unserem Streben nach dem Wissen selbst bestimmen.

Eine Wissenschaft macht Etwas zum Gegenstande ihrer Untersuchung, oder sie constituirt sich, ist dasselbe. Sie giebt daher dem Streben nach dem Wissen eine besondere Richtung. Denn von selbst wird nichts Gegenstand unserer Untersuchung, sondern durch die Richtung unseres Denkens wird es dies. In allen Wissenschaften außer der Philosophie hat aber das Streben nach dem Wissen eine partikuläre Richtung und ist eine jede durch einen besonderen Akt constituirt. Jede besondere Wissenschaft beginnt also durch eine Besonderung unseres Strebens nach dem

Wiſſen, und iſt daher außer der Philoſophie etwas, wie die Philoſophie außer dem Inbegriff aller Wiſſenſchaften etwas iſt. Denn eine beſondere Wiſſenſchaft bloß als ein Theil der Philoſophie oder der univerſellen Richtung des Denkens iſt nichts, und die Philoſophie bloß als Inbegriff der beſonderen Wiſſenſchaften iſt gleichfalls nichts. Denn in beiden Fällen fehlt die That ihrer Erzeugung.

Jede Wiſſenſchaft ſetzt die Wirklichkeit ihres Gegenſtandes voraus, den ſie erkennt. Durch ihre bloße Exiſtenz iſt eine Wiſſenſchaft ein Zeugniß von der Wirklichkeit ihres Gegenſtandes. Die beſonderen Wiſſenſchaften ſetzen daher die Exiſtenz beſonderer Dinge voraus, da das Beſondere nur durch einen beſonderen Erkenntnißakt von uns erfaßt werden kann. Dieſe Nothwendigkeit für uns aus Wahrnehmungen und Anſchauungen zu erkennen, giebt und befeſtigt die Ueberzeugung von der Exiſtenz beſonderer Dinge. Daſſelbe gilt aber auch von der Philoſophie, ſie ſetzt die Wirklichkeit des Gegenſtandes ihrer Erkenntniß voraus. Ihre Erkenntniß aber iſt eine allgemein-nothwendige, die vollzogen wird aus der univerſellen Richtung des Denkens. In ihr bildet und befeſtigt ſich daher die Ueberzeugung von der Exiſtenz einer allgemeinen und ewigen Welt, denn das ewige und nothwendige Weſen der Dinge in der Einheit der Welt iſt der Gegenſtand der Philoſophie. Da die Begriffe der Philoſophie von dem Inhalte jeder Erfahrung gelten, ſo ſind ſie Weltbegriffe, worin die Exiſtenz einer nothwendigen und ewigen Wahrheit vorausgeſetzt iſt.

Gäbe es keine Philoſophie, ſo würden die beſonderen Wiſſenſchaften zugleich den Zweifel an der Exiſtenz allgemein-nothwendiger Wahrheiten, gäbe es aber keine beſonderen Wiſſenſchaften, ſo würde die Philoſophie zugleich den Zweifel an der Exiſtenz beſonderer Weſen als unvermeidlich ausbilden; denn in jenen entſteht der Schein von der Exiſtenz allgemein-nothwendiger Wahrheiten, in dieſen der Schein von der Exiſtenz beſonderer Weſen unvermeidlich, weil einerſeits die Philoſophie zu ihrer Bildung der beſonderen Wiſſenſchaften bedarf, und andererſeits die beſonderen Wiſſenſchaften einen Begriff des Wiſſens als ihnen zu Grunde liegend vorausſetzen. Für die beſonderen Wiſſenſchaften liegt in dem Begriffe des Wiſſens, der allen gemein iſt, zugleich die Vorausſetzung einer allgemein-nothwendigen Wahrheit, die

aber zweifelhaft wird, wenn es keine Philosophie giebt. Ebenso liegt für die Philosophie in dem nothwendigen Gebrauche der besonderen Wissenschaften als Erkenntnißmittel die Voraussetzung von der Existenz besonderer Dinge, welche in Zweifel gezogen wird, wenn es kein besonderes Wissen aus den Wahrnehmungen giebt. In der Geschichte der Wissenschaften zeigt sich daher immer ein unvermeidlicher Skepticismus entweder der allgemeinen Grundwissenschaft an dem Wissen und der Existenz besonderer Dinge, oder der besonderen Wissenschaften an dem Wissen und der Existenz allgemein-nothwendiger Wahrheiten, wo die Philosophie zugleich der Inbegriff aller Wissenschaften oder die besonderen zugleich die Philosophie sein sollen.

Alle besonderen Wissenschaften sind daher Erkenntnißmittel der Philosophie, eine jede jedoch auf dieselbe Weise. Denn einerseits enthält jede nur eine besondere, nicht aber die vollständige und exemplarische Darstellung und Entwicklung des Begriffes der Wissenschaft, und andererseits muß die Philosophie die Gesammtheit aller besonderen Wissenschaften als Erkenntnißmittel gebrauchen, da sie nicht nur die allen gemeinsamen Voraussetzungen, sondern auch den Grundbegriff einer jeden zu erforschen hat. Die besonderen Wissenschaften setzt die Philosophie daher als Erkenntnißmittel für ihre eigene Ausbildung voraus und nimmt an, daß darin ein wahres Wissen gegeben ist. Ihre innere Aufgabe aber hat sie durch sich selbst. An der Philosophie unterscheiden wir daher ihre Induktion aus den besonderen Wissenschaften und ihre innere Ausbildung. Die Lösung ihres Problemes ist äußerlich bedingt durch den Gebrauch der besonderen Wissenschaften als Erkenntnißmittel, innerlich aber durch die Auffassung des Problemes und die Möglichkeit seiner Lösung. Auch den besonderen Wissenschaften gegenüber muß sie wie bei dem populären Wissen den Grundsatz ihrer Bildung aufrecht erhalten, daß in dem ihr gegebenen Wissen keine Lösung ihres Problemes, sondern nur ein Erkenntnißmittel enthalten ist. Wenn auch alle besonderen Wissenschaften vollendet wären, das Problem der Philosophie würde dadurch nicht gelöst sein. Denn durch den Inbegriff aller besonderen Wissenschaft ist nichts anderes als das Erkenntnißmittel der Philosophie vollständig, aber auch nichts anderes gegeben. Die s. g. Erfahrungsphilosophie, nach der Wissenschaft allein durch die Vollständigkeit aller Erfahrungen möglich sein soll, meint,

daß durch den Inbegriff aller besonderen Wissenschaften die Philosophie gegeben sei, da doch nur alle Erkenntnißmittel, nicht aber die Lösung und Auffassung des Problemes der Philosophie dadurch gegeben sein kann.

Wie die Philosophie durch ihre Ausbildung zurückwirkt auf das populäre Bewußtsein, so auch auf die besonderen Wissenschaften. Durch die Ergründung des Begriffes der Wissenschaft entdeckt die Philosophie Erkenntnisse, welche in allen Wissenschaften angewandt werden. Jede besondere Wissenschaft ist einerseits die Erkenntniß ihres Gegenstandes, andererseits aber sind in diesem Erkennen Philosopheme angewandt. Die Philosophie ist also selbst ein Erkenntnißmittel der besonderen Wissenschaften. Schon indem sie sich constituiren, machen sie in sich Annahmen über die Eintheilung der Wissenschaften und das Sein und die Erkennbarkeit der Dinge, welche eine Entscheidung philosophischer Fragen enthalten. Die besonderen Wissenschaften sind aber nicht bloß eine Anwendung der Logik und Ontologie, sondern die Erkenntniß ihres Gegenstandes ist selbst ein besonderer Erkenntnißakt, der durch die Philosophie schlechthin nicht vollzogen werden kann. Daher haben sie in sich eine von der Philosophie unabhängige Seite. Durch die Entwicklung der besonderen Wissenschaften in sich vermögen sie selbst auf die Fortbildung der Philosophie einzuwirken, indem sie diese veranlassen, immer von Neuem den Begriff der Wissenschaft zu ergründen. Nur zugleich mit der Bildung aller besonderen Wissenschaften kann die Philosophie daher vollendet werden. Sie ist keine absolute Wissenschaft für sich, sondern die absolute Wissenschaft ist die Vollendung aller Wissenschaften, welche zugleich die Vollendung des populären Bewußtseins ist. Das Streben nach dem Wissen bringt durch die Sonderungen seiner Richtungen die Philosophie und die besonderen Wissenschaften hervor, vollendet sein kann es nur wenn beide Richtungen ihr Ziel erreicht haben. Dann haben wir die Wissenschaft und streben nicht nach dem Wissen. Wer sie aber hat, und doch noch nach ihrer Erhaltung strebt, der ist seines Besitzthumes nicht gewiß. Wissenschaft ist Erkannt-haben, ein Perfectum, vollendet aber ist das Erkennen nicht, welches nicht seiner selbst gewiß ist.

§. 3. Von der Erhebung einer besonderen Wissenschaft zur Grundwissenschaft.

Von der Induktion giebt es in den Wissenschaften einen doppelten Gebrauch, wornach sie selbst als eine zwiefache Methode erscheint. Die Induktion erstrebt eine Begriffsbildung aus der Beobachtung der Erscheinungen der Dinge durch Verbindung des Verschiedenen zur Einheit. Sie muß alles Mannigfaltige unterschieden haben, um das Gleiche darin zu erkennen. Das Unterscheiden des Mannigfaltigen in der Wahrnehmung bedingt die Verbindung alles Unterschiedenen zur Einheit. Inducirt die Philosophie ihre Begriffe aus den besonderen Wissenschaften, so findet sie diese nur aus der Beobachtung aller Wissenschaften. Man kann sich aber denken, daß die gesuchte Einheit selbst in dem gegebenen Mannigfaltigen als ein besonderer Theil derselben gefunden werden könnte, die daher auch müßte selbst wahrgenommen oder durch Anschauung erkannt werden können. Wenn es so damit sich verhielte, so würde die unterscheidende Thätigkeit der Induktion bloß in einer Scheidung des Mannigfaltigen bestehen, und die Verbindung des Unterschiedenen zur Einheit bloß in dem Gewahrwerden des einen Hauptbestandtheiles im Mannigfaltigen. Dieser würde daher bloß durch Abstraktion von dem ausgeschiedenen Mannigfaltigen gefunden werden. In diesem Falle jedoch wäre der Begriff selbst eine besondere Wahrnehmung oder Anschauung, er wäre nur gleichsam inducirt, in der That aber wahrgenommen. Eine Wahrnehmung des Mannigfaltigen selbst würde eine besondere Beziehung auf den zu inducirenden Begriff haben. Zwischen ihr und dem Begriffe würde eine Wahlverwandtschaft bestehen, so daß, wenn wahrgenommen ist, der Begriff von selbst damit gebildet wäre. Eine solche Induktion der Begriffe aus wahlverwandten Anschauungen liegt dem Unternehmen zu Grunde, die Philosophie auszubilden durch die Erhebung einer besonderen Wissenschaft zur Grundwissenschaft. Was die Philosophie sucht: eine allgemeine Wissenschaft von den Methoden und Grundbegriffen des Erkennens, und was sie nach dem ersten Gebrauche der Induktion nur finden kann, wenn alle Wissenschaften ihre Erkenntnißmittel sind, erlangt sie durch den zweiten Gebrauch

der Induktion, wenn sie unter allen Wissenschaften nur eine als ihr wahres Erkenntnißmittel entdeckt und diese zur Einheit aller Wissenschaften macht. Die übrigen Wissenschaften sind dann nur eine Anwendung der einen auserwählten, sie exemplificiren ihren Grundbegriff und wenden ihre Methoden an. Das Suchen nach einem solchen Universal-Mittel wird das eigenthümliche Streben der Philosophie.

Dies Unternehmen findet sich nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in anderen wissenschaftlichen Gebieten. So findet es sich in den Naturwissenschaften, die bestrebt sind die mechanische Naturlehre als ihre Grundwissenschaft anzusehen und alle übrigen Theile der Naturwissenschaften auszubilden bloß durch Anwendung der physikalischen Erkenntniß, als wäre diese keine besondere sondern zugleich die allgemeine Erkenntniß der Natur, und hätten die übrigen nur von der Physik erborgte Erkenntnisse. Es giebt kein wissenschaftliches Gebiet, worin dasselbe Unternehmen nicht geherrscht hätte, denn es steht mit allgemeinen Grundsätzen und Grundbegriffen unseres Erkennens in Verbindung, wovon es bloß eine Folge ist.

Von selbst wird Niemand auf den Einfall kommen, einen Theil von Etwas für das Ganze, eine Wahrnehmung von einem Gegenstande für seinen Grundbegriff, eine besondere Wissenschaft für die Grundwissenschaft zu halten, und von den induktiven Methoden diesen absonderlichen Gebrauch zu machen. Von selbst strebt die Philosophie nicht Erkenntnißquellen zu entdecken, welche eine Erkenntniß von etwas Besonderem, darin aber zugleich die allgemeine Erkenntniß aller Wissenschaften enthalten. Dieses Streben ist die Folge von dem Verlangen, der allgemeinen Zweifelsucht des Denkens zu entgehen.

Die allgemeine Zweifelsucht des Denkens ist nicht nur unbegründet, sondern auch nicht zu Ende zu führen. Der allgemeine Zweifel endet für sich mit Verzweiflung an dem Sein und der Erkennbarkeit der Wahrheit, oder um dies Resultat abzuwenden, sucht das erkennende Wesen sein Bedürfniß nach Wahrheit durch eine Ausnahme von allen Regeln zu befriedigen. In jenem Falle wird aus dem Zweifel sein Gegentheil: die Annahme, daß die Wahrheit nicht existirt oder, was dasselbe ist, völlig unerkennbar sei; in diesem macht es den Anlauf alles gegebene Wissen aufzuheben, das Bedürfniß nach Wahrheit treibt aber am Ende das

Subjekt seine allgemeine Zweifelsucht aufzugeben und eine exceptionelle Wissenschaftsbildung zu begründen.

Um überall nur dahin zu gelangen, eine besondere Wissenschaft zur Grundwissenschaft zu erheben, muß es ausgemacht sein, daß die allgemeine Methodenlehre der Wissenschaften und ihre allgemeine Ontologie unmögliche Wissenschaften sind. Die Ungültigkeit derselben muß gewiß sein, um an ihre Stelle eine besondere Wissenschaft setzen zu können. Die Entwicklung der allgemeinen Grundwissenschaft muß daher zugleich verbunden sein mit dem Beweis ihrer Ungültigkeit. Dies führt die allgemeine Zweifelsucht des Denkens aus. Denn die allgemeine Metaphysik und die allgemeine Logik der Wissenschaften können in ihr kein Bestehen haben. Der einen raubt sie die Ueberzeugung entweder von der Existenz oder von der Erkennbarkeit einer gegenständlichen Welt; die andere, die Logik, sucht sie durch Erfindung neuer Arten zu denken zu verbessern. Beide werden wohl in dem Systeme der Philosophie als erste Theile derselben entwickelt, aber diese Darstellung ist auch zugleich der Beweis von ihrer Ungültigkeit. Denn die Erfüllung der Forderung der Voraussetzungslosigkeit involvirt für die Metaphysik das Endresultat, daß sie nicht existirt, entweder weil ihr Gegenstand bloß ein Phänomen ist oder weil er eine unerkennbare Natur hat, und für die Logik, daß sie die allgemeine Gültigkeit der Gesetze unseres Denkens verwandelt in eine besondere Gesetzmäßigkeit, in die: daß die bloße Entwicklung des Denkens zugleich seine Gesetzmäßigkeit ist.

Diese Resultate führen das nach dem Wissen strebende Subjekt entweder zur Verzweiflung, oder sein Bedürfniß nach Wahrheit überwältigt seine Zweifelsucht, und die zufällige Befriedigung derselben wird in der neuen Wissenschaft gefunden. Diese ist ihrer ganzen Natur nach eine Ausnahme von allen Forderungen, welche aus den skeptischen Wendungen inducirt und als gültig für den Denker angesehen werden. Auch wenn in einem besonderen Wissenschaftsgebiete eine Disciplin derselben zum Organon aller übrigen gemacht wird, und sie in ihrer Totalität daher nichts zum Gegenstande haben und nichts Allgemeines erkennen, hat diese besondere Disciplin eine exceptionelle Natur, worauf immer das Anwendung hat, was wir hier von einer solchen Wissenschaft, welche die allgemeine Logik und Ontologie vertreten soll, darlegen.

Das Streben eine beſondere Wiſſenſchaft zur Logik und Metaphyſik der Wiſſenſchaften zu machen iſt in neuerer Zeit eingeführt worden durch Fichte. Es gehört daſſelbe zu dem ganzen Charakter der Richtung, welche er repräſentirt. In der Entwicklung der deutſchen Philoſophie laſſen ſich überall drei conſtitutive Elemente unterſcheiden, wovon das eine durch Fichte, das andere durch Kant und das dritte durch Leibniz eingeführt worden iſt. Wir nennen das letztere das dogmatiſche, das zweite das kritiſche und das dritte das dialektiſche Element. Die Nachfolger Fichtes, wie Schelling, Hegel, Herbart, haben in der That nur Modificationen der dialektiſchen Philoſophie verfolgt, und noch zur Zeit hoffen die Meiſten von einer Verbeſſerung dieſes Strebens eine neue Geſtaltung der Philoſophie zu erwirken. Die dialektiſche Philoſophie bekämpft das populäre Wiſſen und hofft eine Ausbildung der Wiſſenſchaft zu erreichen durch die Entdeckung und Löſung aller Widerſprüche derſelben; ihre vermeintliche Begründung hat ſie in den ſkeptiſchen Wendungen, woraus ſie die Forderungen des Denkens erwirkt. Wir nennen Leibnizens Philoſophie eine dogmatiſche, jedoch nicht in demſelben Sinne wie aus der Zweifelſucht des Denkens ein Dogmatismus entſteht. Dieſe wird von ihr nicht zur Begründung des Wiſſens gebraucht, ſondern ſie beruft ſich einfach auf das populäre Wiſſen. Leibnizens Philoſophie iſt eine dogmatiſche, die dem Kriticismus vorhergeht, die dialektiſche Philoſophie aber wird es durch die Annahme ihrer Begründung aus dem Skepticismus. Derſelbe erſcheint als ein Reſultat der kritiſchen Philoſophie nach einer äußeren Beurtheilung derſelben, und wurde die Grundlage der dialektiſchen Philoſophie. Aus der Beurtheilung der kritiſchen Philoſophie Kants ergiebt ſich der Zweifel, ob das Erkennen auf Dinge an ſich gerichtet iſt und ob es ein allgemein-nothwendiges Wiſſen der Vernunft giebt. Dieſer Zweifel erſcheint als die Folge des Kriticismus. Sein Endergebniß war: die Vernunft in menſchlicher Form erkennt nur die Erſcheinungen der Dinge an ſich. Unerkennbare Dinge an ſich rufen entweder den Zweifel an ihrem Sein hervor, da man von bloßen Verneinungen nichts prädiciren kann, oder den Zweifel an allem Erkennen, welches nicht auf das Seiende ſondern bloß auf einen Schein gerichtet iſt. Dieſer Zweifel an allem Erkennen oder dem Sein der Dinge ſcheint das wahre Ergebniß der Beurtheilung von Kants

Lehre zu ſein. Die Antinomien, worin ſich nach Kant das Erkennen verwickelt, wenn es das Unbedingte denken will, enthielten den Anlaß zu dem Zweifel an eine allgemein gültige Geſetzmäßigkeit unſeres Denkens. Widerſprüche und Täuſchungen erſcheinen, im populären Wiſſen wenigſtens, gegeben und unvermeidlich zu ſein. Der Kriticismus ſelbſt aber war kein Skepticismus, dieſer iſt bloß die Folge aus einer Beurtheilung deſſelben. Er ſuchte die Begründung unſeres Erkennens aus der Vernunft, und zwar auf einer Grundlage, die er mit Leibnizens Philoſophie gemein hat. Das Anſichſein einer intelligiblen Welt iſt dieſe Grundlage. Kant nahm wie Leibniz an, daß die Wahrheit außer unſerem Erkennen an ſich exiſtirt. Der eine führte dieſe Ueberzeugung aus, indem er nach ihr die Welt interpretirte; der andere, Kant, ſuchte nach ihrer Begründung in der Vernunft. Nur darin beſteht ihr Unterſchied, daß Kant das beſondere Merkmal im Begriffe der Philoſophie, Leibniz aber ihr allgemeines vorherrſchend ausbildete. Ohne dieſe Ueberzeugung kann man nach Jacobi in Kants Werke nicht eindringen, mit derſelben aber in denſelben nicht verbleiben. Man konnte daher entweder dieſe Ueberzeugung Preis geben und das Reſultat des Kriticismus acceptiren, oder dieſes Preis geben und jene Ueberzeugung feſthalten. Den erſten Weg hat die nachkantiſche Philoſophie eingeſchlagen und ein neues Element in ihre Bildung dadurch eingeführt. Der letzte Reſt des kritiſchen Läuterungsproceſſes unſeres Erkennens bildete den Ausgangspunkt der dialektiſchen Philoſophie. Daß Alles zweifelhaft ſei, nur der Zweifel nicht, wurde ihre Grundüberzeugung, welche die Stelle der anderen, daß die Wahrheit ſchon exiſtirt, einnahm.

Die dialektiſche Philoſophie läßt ſich nicht ausführen ohne daß am Ende Alles das angenommen wird, was im Anfange beſtritten und verworfen wird. Die Stellung, welche ſie gegen das populäre Wiſſen einnimmt, hat ſie auch zu den beſonderen Wiſſenſchaften als Erkenntnißmittel der Philoſophie. Außerhalb der Philoſophie enthalten auch ſie nur eine Sammlung von Täuſchungen und Widerſprüchen, welche erſt durch die dialektiſche Verbeſſerung ein Wiſſen werden ſollen. Sie kann dieſe daher nur zurückweiſen und bekämpfen, ihre Wechſelbeziehung mit ihnen beſteht in der Aufhebung derſelben. Wie das Denken durch kein vorhergehendes Wiſſen bedingt ſein ſoll, ſo ſoll die Philoſophie

für ſich die abſolute Wiſſenſchaft ſein. Dieſe abſolute Wiſſenſchaft bedarf aber am Ende doch des populären Wiſſens und einer beſonderen Wiſſenſchaft, um zum Abſchluß zu kommen.

Das Zweifeln hört auf, die dialektiſche Verbeſſerung wird unnöthig, wenn die beſondere Erkenntnißquelle gefunden iſt, woraus die Grundwiſſenſchaft gebildet wird. Nach der Entdeckung der Wahlverwandtſchaft der Philoſophie zu einer beſonderen Wiſſenſchaft, deren Erfahrungsgebiet das der wahren Metaphyſik iſt, deren Methode die Logik der Wiſſenſchaften iſt, verſtummt die Forderung der Vorausſetzungsloſigkeit. Was aus der beſonderen qualificirten Erkenntnißquelle fließt, iſt ſogar wahr, bloß weil es aus ihr gefunden wird. Der Gegenſtand dieſes Wiſſens macht das Wiſſen ſelbſt wahr und gewiß. Der Grundbegriff dieſer beſonderen Wiſſenſchaft iſt ſogleich der Grundbegriff aller Wiſſenſchaften. Nur gilt es, einen ſolchen Urbegriff, eine ſolche Erfahrung, eine ſolche Wiſſenſchaft zu entdecken, um die Zweifelſucht aufzuheben und allen Wiſſenſchaften die erſtrebte Erkenntniß zu geben, wornach ſie in ihrer Bildung ſich richten können.

Eine Anleitung dieſe Entdeckung zu machen und ein Kennzeichen, daß die gefundene die wahre ſei, giebt es jedoch nicht. Denn dazu würde nur dienen können eine allgemeine Grundwiſſenſchaft. Die Theorie der beſonderen läßt ſich nur annehmen oder verwerfen, kaum darf ſie in einen Streit um ihre Gültigkeit ſich einlaſſen. Man muß ſie eben annehmen, um ſie für wahr zu halten. Es entſcheidet daher über eine ſolche Entdekkung bloß der Bildungsgang und die Perſönlichkeit ihres Entdekkers. Sein Bedürfniß nach Wahrheit leitet ihn, eine Erfahrung, die er macht, zur Erkenntnißquelle der ewigen Wahrheiten zu erheben und die beſondere Grundwiſſenſchaft darnach zu conſtituiren.

Nach Fichte war die ſittliche Erfahrung dieſe beſondere Erkenntnißquelle, ihr Gegenſtand das wahrmachende Princip von allem Wiſſen, ihr Grundbegriff der erklärende Grundbegriff aller Wiſſenſchaften. Die ſittliche Erfahrung bildet eine Ausnahme von aller Erfahrung, der Zweifelſucht des Denkens ſoll ſie nicht anheim fallen, der Trug und Schein aller Erfahrung ſoll in ihr nicht enthalten ſein. In allem übrigen Wiſſen iſt der Gegenſtand bloß ein Nicht-Ich, d. h. nichts außer dem Wiſſen, im ſittlichen iſt er außer dem Wiſſen Etwas und durch ihn das

Wiſſen wahr. Unmittelbar gewiß ſoll es ſein, daß der Grundbegriff von dieſem Wiſſen zugleich der aller Wiſſenſchaften iſt. Die Wahrheit und Gewißheit aller Wiſſenſchaften wird daher nach dem ſittlichen gemeſſen. Bei Fichte war deßhalb die reale Welt die ſittliche und alles Uebrige bloß ein Phänomen der ſittlichen Welt. Alle Erfahrungen und Wiſſenſchaften wurden durch die ſittliche verbeſſert *).

Durch die Grundlegung aller Wiſſenſchaften auf einer ſittlichen Erfahrung hat Fichte für die deutſche Philoſophie etwas erworben, deſſen Erhaltung alle Wiſſenſchaften ſich werden angelegen ſein laſſen. Er hat wie kein Anderer es erkannt, daß nicht bloß in dem handelnden Leben, ſondern auch im wiſſenſchaftlichen, im Innern des Bewußtſeins die freie ſittliche That ihren Ausdruck findet. Daher gründete er alle Wiſſenſchaftsbildung auf dem Begriffe der Freiheit. Nur ſoweit wir frei ſind, wiſſen wir. Jedes Wiſſen iſt nichts anderes als der innere Ausdruck einer freien That. In der Wiſſenſchaft und im Beſonderen in der Philoſophie ſah er daher nichts anderes als eine Reihe, damit wir ſeinen Ausdruck gebrauchen, von Thathandlungen des Ichs. Wer ſich nicht ſelbſt ſetzt, weiß nicht, und wer weiß, weiß nur durch ſein Sichſelbſtſetzen. Dieſer Kern der Fichteſchen Philoſophie liegt in der nur ethiſchen Weltanſicht derſelben. Daß das Wiſſen ein nicht gegebenes, ſondern von uns ſelbſt erſtrebtes und gewolltes, eine freie That iſt, dies hat Fichte zur Grundlage der Philoſophie gemacht. Schon bei ihm jedoch trennte ſich das „Wiſſen-Wollen“ vom „Wiſſen-Können“ und dem „Wiſſen“ wie es gegeben iſt, und wurde einſeitig zum Ganzen erhoben. Denn unſer „Wiſſen-Wollen“ iſt durch das Können der Vernunft und das gegebene Wiſſen bedingt. Das „Wiſſen-Wollen“ giebt kein Wiſſen, wenn es ſeine Grundlage in dem populären Bewußtſein der Vernunft und ſeine Erkenntnißmittel in den beſonderen Wiſſenſchaften beſtreitet. Man erkennt jedoch hieran wieder die drei von uns angegebenen Bildungselemente der deutſchen Philoſophie, wie ſie durch Leibniz, Kant und Fichte repräſentirt ſind, in dem Wiſſen als Factum, als „Wiſſen-Können“ und „Wiſſen-Wollen“.

*) Vergl. m. Anthropologismus in der Entwicklung der Philoſophie ſeit Kant, S. 64 u. f.

Was bei Fichte die sittliche Erfahrung leistete, dasselbe sollte nach Hegel die religiöse und nach Herbart die ästhetische thun. Hegel verbessert alle Wissenschaften, alle Metaphysik und Logik durch seine neue Grundwissenschaft, die speculative Theologie *). Bei der religiösen Erfahrung hört nach ihm die Zweifelsucht auf und in ihr findet die Philosophie ein Wissen, das auch ohne alle Metaphysik und Logik im Voraus wahr und gewiß ist. Dasselbe hat einen Gegenstand als seine Voraussetzung, der das Wissen wahr macht, und Begriffe giebt es, die man nur wahrzunehmen hat, um ihrer gewiß zu sein. Wenn auch durch die skeptische Atomenlehre seiner Metaphysik in etwas modificirt, so hat doch bei Herbart die ästhetische Erfahrung eine ebenso exceptionelle Stelle unter allen übrigen, wie die religiöse bei Hegel. Sie weist im Voraus die Zweifelsucht zurück, und der Verbesserung durch die Methode der Beziehungen bedarf sie nicht. Nur unterläßt Herbart es, was Fichte und Hegel consequent ausführten, durch die Aesthetik umgekehrt die allgemeine Metaphysik und Logik in ihrem eignen Getriebe zu verbessern.

Durch dieses Unternehmen der dialektischen Philosophie ist sie in allen ihren Untersuchungen charakterisirt. Sie kennt von der inductiven Methode keinen anderen Gebrauch, als der diesem Unternehmen zu Grunde liegt. Die Begriffe, welche sie aus der Wahrnehmung bildet, sind nach ihren Bestandtheilen oder im Ganzen darin bloß exemplificirt. Daher bietet diese Begriffsbildung die sonderbare Erscheinung dar, daß ihre Begriffe keinen Umfang ihrer Gültigkeit haben; denn jeder Begriff gilt nur in der Anschauung, zu der er in Wahlverwandtschaft steht und woraus er seinen Inhalt entlehnt hat. Sie betrachtet die Begriffe bloß nach ihrem Inhalte und wie derselbe in einer Anschauung gegeben ist, nicht aber nach dem Gebiete ihrer Gültigkeit, was sie überdies nicht besitzen, da jeder dieser umfangslosen Begriffe nur von seinem Anschauungsinhalte gültig ist. Diese Begriffe haben keine Gültigkeit, die aus dem Denken, sondern nur eine Gültigkeit, die aus der Wahrnehmung ihres Inhaltes stammt. An sich bestimmt die Induktion über den Umfang der Gültigkeit eines Begriffes nichts, sie entscheidet aber darüber; wenn der durch sie gesuchte Begriff, die Einheit der Wahrnehmung, selbst

*) a. a. O. S. 103.

wahrnehmbar ist, und das Mannigfaltige darnach als eine Exemplification seiner Bestandtheile angesehen wird. Denn darnach ist die Gültigkeit des inducirten Begriffes in der That beschränkt auf die Wahrnehmung der Einheit im Mannigfaltigen und die seiner Bestandtheile auf den übrigbleibenden Bruchtheil des Wahrnehmbaren. Im Ganzen und in jedem Begriffe giebt sich daher der Charakter eines solchen Systemes kund. Es wiederholt in jedem Begriffe sein allgemeines Wesen durch Erhebung einer besonderen Wissenschaft zur Grundwissenschaft sich auszubilden, indem es einen besonderen Theil des Wahrnehmbaren zum Grundbegriff derselben macht *).

Eine solche ausschließliche Bevorzugung einer Erfahrung, eines Begriffes, einer Wissenschaft findet sich auch in den Versuchen die besonderen Wissenschaften nach der Analogie einer einzigen auszubilden. Naturforscher und Philosophen bemühen sich gegenwärtig zusammen, die mechanische Naturlehre zum Organon ihrer Disciplinen zu machen, als wenn die Physik mit besonderen Kräften begabt wäre, das Erkennen einer anderen Wissenschaft zu vollziehen. Es ist wohl gewiß, daß die allgemeine Zweifelsucht das Vertrauen zum Erkennen aufhebt, allein zugleich macht sie es abergläubisch und redet ihm ein, was es in sich selbst nicht finden könne, werde ihm anderswo ohne sein Zuthun geschenkt. Von einem solchen Aberglauben ist auch die Theologie wie es scheint gegenwärtig befangen. Sie sucht in der Philosophie nicht bloß Erkenntnisse, wie sie in jeder Wissenschaft angewandt werden können, sondern auch solche, welche doch nur durch ihre eigene That gewonnen werden können. Die verloren gegangene historische Erkenntniß des Christenthumes wird durch s. g. philosophische Constructionen nicht wieder erlangt.

Alle einseitigen Ansichten in der Metaphysik und Logik der Wissenschaften, ja auch in diesen selbst, entspringen aus diesem besonderen Gebrauche der Erkenntnißmittel. Die Metaphysik macht auf diese Weise die gegenständliche Ansicht einer Wissenschaft zur Grundansicht aller Wissenschaften, und diese wiederholen sie in sich ins Endlose. Wie in der einen Wissenschaft im Besonderen

*) Vgl. m. Abhandlung: Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. B. XIV. H. 1. S. 249 f.

gedacht wird, so soll zugleich in allen allgemein gedacht werden. Ist diese besondere Wissenschaft die mechanische Naturlehre, so herrscht die Erklärung aus einer äußeren Ursache in allen Wissenschaften als die alleinige, und die übrigen geben es auf, ihren eignen Gegenstand aus ihren Erfahrungen zu erkennen. Die Erklärung aus äußeren Ursachen ist der mechanischen Naturlehre immanent und ist ihre besondere; daß sie aber zugleich die aller Wissenschaft ist, folgt nur, wenn es im Voraus gewiß ist, daß ein Besonderes das Ganze, Eine Wissenschaft die Grundwissenschaft ist.

Wird die Psychologie zur Grundwissenschaft erhoben, so ist ihr Grundbegriff, der der Seele, zugleich der erklärende Grundbegriff aller Wissenschaften, und der Idealismus gilt im Voraus als die wahre Metaphysik der Wissenschaften. Alle erklären nur psychologisch, und wo dies nicht ausführbar ist, wie bei den Wissenschaften von der körperlichen Natur, wird einfach der zu erklärende Gegenstand durch die Erklärung verneint, nur negative Prädikate sollen von der körperlichen Natur gelten.

In der Psychologie ist dieser Gebrauch ganz besonders einheimisch. Als Grundwissenschaft constituirt sie sich selbst nach ihrer Theorie der Wissenschaftsbildung und macht wiederum eine besondere Eigenschaft der Seele zur wesentlichen. Innerhalb dieser Theorie versteht sich das von selbst, allein an sich hat es keinen Sinn. Bald gilt auf solche Weise die Sinnlichkeit der Seele, an sich ein Besonderes an ihr, für ihr allgemeines Wesen, und die Vernunft wird als ein Produkt des Getriebes sinnlicher Vorstellungen angesehen. Oder die vernünftige Eigenschaft der Seele ist die ihr allein wesentliche, und die Sinne sind bloße Verneinungen der Vernunft. Sie suchen nicht den Begriff der Seele aus allen ihren Lebensweisen zu gewinnen, sondern eine derselben ist die Seele und die anderen sind nur Abänderungen der einen auserwählten.

Wenn wir diese Wissenschaftsbildung in ihrer Totalität auffassen, wie sie einerseits eine Folge ist aus der Zweifelsucht des Denkens, andererseits aus dem Bedürfnisse des Menschen nach Wahrheit entspringt, so erscheint dieselbe als ein Widerstreit mit sich selbst. In ihr gelten entgegengesetzte und sich widersprechende Annahmen zugleich. Auf der einen Seite wird angenommen, alles populäre Wissen sei leer, alle Erfahrungen Täuschungen, auf der

anderen, eine Erfahrung enthalte keine Täuſchung, ein populäres Wiſſen ſei nicht leer; auf der einen Seite iſt alles Wiſſen vorausſetzungslos, auf der anderen hat ein Wiſſen einen Gegenſtand zu ſeiner Vorausſetzung; auf jener Seite iſt alles Denken voll von Widerſprüchen und ſeine Verbeſſerung nothwendig, auf dieſer iſt ein Denken, auch wie es gefunden wird, wahr; dort hat keine beſondere Wiſſenſchaftsbildung für ſich eine wahre Erkenntniß, hier hat Eine alle wahre Erkenntniß in ſich. Es ſcheint als hätte man die Wahl zwiſchen dieſen Annahmen. In der That aber iſt das nicht der Fall.

Gilt die Zweifelſucht als leitendes Motiv im Erkennen, ſo iſt das Verfahren der neueren Kritiker conſequent und begründet, wenn ſie die genannten Ausnahmen als ungültig nachweiſen, und zeigen, daß auch die religiöſe, die ſittliche, die äſthetiſche Erfahrung wie jede andere eine Sammlung von Täuſchungen und daß alles Nachdenken über dieſen Erfahrungsinhalt mit nothwendigen Widerſprüchen verknüpft iſt. Dieſe Folgerungen ſind wahr, wenn einmal die Zweifelſucht zur Begründung der Wiſſenſchaft angenommen iſt. Die Folgerungen, welche von dieſen Kritikern gezogen ſind, abweiſen wollen und doch keine andere Wiſſenſchaftsbildung zuzugeſtehen, zeugen weder von einem conſequenten Nachdenken, noch von einer Einſicht in die Natur der Wiſſenſchaft, welche man cultivirt.

Gelten aber die Ausnahmen, ſo gilt die Zweifelſucht und alle Forderungen der Wiſſenſchaftsbildung aus ihr nicht. Alsdann ſind ſie jedoch keine Ausnahmen mehr, ſondern die Regel ſelbſt. Iſt auch nur ein populäres Wiſſen, eine Erfahrung, eine beſondere Wiſſenſchaft trotz der Zweifelſucht des Denkens wahr, ſo hat dieſe nur eine beſchränkte Gültigkeit. Wenn das der Fall iſt, ſo iſt auch das Unternehmen, eine beſondere Wiſſenſchaft zur Grundwiſſenſchaft zu erheben, kein Mittel mehr für die Wiſſenſchaftsbildung, weil was von der einen Erfahrung gilt, von jeder gilt. Verſucht nun die beſondere Grundwiſſenſchaft ihre Methodik und ihre gegenſtändliche Erkenntniß in allen Wiſſenſchaften anzuwenden, ſo muß außerdem auch in den Erfahrungsgebieten dieſer Wiſſenſchaften dieſelbe Wahrheit entdeckt werden können, welche ausſchließlich der Grundwiſſenſchaft zukommen ſoll. Jede beſondere Wiſſenſchaft würde demnach was wir annehmen auf dieſelbe Weiſe ein Erkenntnißmittel der Philoſophie und

ſie als die allgemeine Grundwiſſenſchaft in jeder angewandt ſein. Wenn aus einer beſonderen Erfahrung: der ſittlichen, der religiöſen wie aus keiner anderen erkannt werden kann, ſo wird die daraus gefundene Erkenntniß allgemein gelten und ſie wird mithin in jeder anderen Erfahrung auch gefunden werden können. Eine beſondere Wiſſenſchaft als Grundwiſſenſchaft hebt ſich demnach durch ihre eigene Darſtellung auf, ſie beweiſet, daß ſie nicht ſein kann was ſie ſein ſoll, eine Ausnahme von der Wiſſenſchaftsbildung aus der Zweifelſucht.

Dieſe Folgerung liegt jedoch außerhalb der Meinung der beſonderen Grundwiſſenſchaft, welche ihr zweifelſüchtiges Denken verbeſſert. Da ſie nur möglich iſt durch ein inconſequentes Denken, deſſen Motiv ſchließlich durch Ausnahmen die Zweifelſucht einzuſchränken wir nicht mißbilligen können, da ein inconſequentes, jedoch wahres vor einem conſequenten, jedoch falſchen Denken vorgezogen zu werden verdient; ſo bleibt freilich in ihr nicht nur der angegebene Widerſtreit, ſondern auch der allgemeine Charakter des Wiſſens, welches ſeine Kennzeichen und Forderungen aus den ſkeptiſchen Wendungen entnimmt, deren allgemeines Verlangen eine äußere Begründung des Wiſſens außer demſelben iſt. Dies ſcheint aus dem Nicht-Wiſſen des Zweifels, aber auch aus dem beſonderen Gegenſtande des Wiſſens möglich zu ſein. Und aus dem beſonderen Gegenſtande des Wiſſens wird in der Grundwiſſenſchaft dieſe äußere Demonſtration entwickelt. Die Natur des allgemeinen Zweifels bleibt ſich hierin immer gleich, denn er weiß nicht, ob das Wiſſen aus ſeinem Nicht-Wiſſen oder aus dem Gegenſtande zu begründen ſei, woraus in beiden Fällen nur eine äußere Begründung hervorgeht.

Die Wiſſenſchaften ſind nothwendig begrenzt, nicht aber nothwendig beſchränkt. Begrenzt ſind ſie im Denken durch ein Wiſſen und durch ihre Bedeutung unter einander. Eine Wiſſenſchaft, ihren Gegenſtand erkennend, kann dieſe Erkenntniß auf die Erfahrungsgebiete aller Wiſſenſchaften übertragen und ihr grenzenloſes Erkennen wird ein beſchränktes. Sie kann aber auch in ſich begrenzt bleiben und wird dies ſein, wenn ſie ihr Erkennen zugleich als ein nur ihren Gegenſtande angemeſſenes auffaßt und demnach die Ordnung der Wiſſenſchaften nicht überſchreitet. Ueberſchreitet ſie dieſe und wähnt ihr Erkennen ſei grenzenlos, ſo wird es ein beſchränktes, es erkennt weder ſeinen eignen Gegenſtand, denn

dieſe Erkenntniß hält ſie für die allgemeine, noch die anderer Wiſſenſchaften, denn dieſe erkennt ſie ohne daß ſie Inhalt derſelben würden. Ein ſolches Erkennen iſt ein beſchränktes. Ebenſo ſehen wir, daß der Verſtand, welcher an einem kleinen Kreis von Erfahrungen ſich bildet, beſchränkt wird, wenn er ſein ſo gewonnenes Verſtändniß auf alle Dinge ausdehnt. Das Erkennen wird in ſich ſelbſt mit einer Feſſel angethan, die es hindert an ſeiner Ausbildung. Iſt die Erkenntniß des Verſtandes begrenzt, ſo kann ſelbſt ein an einem geringen Erfahrungsgebiete gebildeter Verſtand doch zugleich der Ausdruck einer allgemeinen Bildung ſein, welches man im handelnden Leben zu beobachten nicht ſelten Gelegenheit hat. In der Begrenzung der Wiſſenſchaften liegt ihre mögliche Vollendung, in ihrer Ordnung ihre Freiheit und Selbſtändigkeit.

Vierter Abschnitt.

Von der Sprache und dem inneren Wesen der Erkenntniß.

Wer eine Wissenschaft sich aneignet, lernt zugleich eine neue Sprache, die nicht nothwendig auch eine fremde ist. Denn aus der populären Sprache entsteht die wissenschaftliche. Der Vorstellungsinhalt der Sprache wird durch die Wissenschaft entwickelt und fortgebildet. Jede Wissenschaft ist in dieser Hinsicht die Verwandlung eines Sprachgebietes, alle zusammen aber der ganzen Sprache. Diese Veränderung geht den Gebrauch und die Verbindung der Wörter an. Der Sinn derselben wird durch die Bildung der Begriffe entwickelt und ihre Verbindung nach der systematischen Verbindung der Begriffe geordnet.

Für ihre Darstellung und Mittheilung gebraucht die Wissenschaft eine gegebene Sprache. Sie muß daher sich innerlich so entwickeln, daß das Wesen ihrer Erkenntniß mit der Natur der Sprache in Uebereinstimmung bleibt. Die Sprache der Wissenschaft ist alsdann eine Fortbildung der gegebenen Volkssprache. Diese empfängt durch die Ausbildung der wissenschaftlichen Erkenntniß einen tieferen Inhalt, bleibt aber doch ihrer Natur nach dieselbe Sprache. An einer gegebenen Volkssprache hat daher die Wissenschaft eine Bedingung ihrer Darstellung und Mittheilung, mit deren Natur das innere Wesen der Erkenntniß übereinstimmen muß.

Entwickelt sich die Wissenschaft aber innerlich so, daß das Wesen ihrer Erkenntniß mit der Natur der gegebenen Volkssprache in Widerstreit steht, so kann sie sich in dieser nicht darstellen und würde daher, wenn sie auch Alles erkannt hätte, doch ein in sich selbst verschlossenes und verborgenes Wesen haben, das sich nicht mittheilen und dem nichts mitgetheilt werden könnte. Sie muß daher, wenn sie sich doch darstellen will, die gegebene Volkssprache völlig anders gebrauchen als es in ihrer Natur bestimmt ist, oder

ſie muß erſt eine neue Sprache erfinden, welche mit dem Weſen ihrer Erkenntniß übereinſtimmt und worin daſſelbe ſich verſtändlich darſtellen läßt. Jenes iſt an ſich unmöglich, da die Volksſprache ein von Natur beſtimmtes Weſen hat, das ſich nicht beliebig umändern läßt; die Erfindung einer neuen Sprache aber, welche dieſer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß entſpräche, würde, wenn ſie auch möglich wäre, einerſeits aus der Wiſſenſchaft eine Sprachbildung machen, welche ſtatt die Erkenntniß auszubilden nur ſich mit der Namengebung der Dinge beſchäftigte, und andererſeits würde ſie doch die gegebene Volksſprache wieder gebrauchen müſſen, um durch ihre Vermittlung allgemein verſtanden zu werden. Die Erfindung einer eignen Sprache der Wiſſenſchaft widerſpricht daher ſowohl der Ausbildung der Wiſſenſchaft, welche dadurch aufgehoben wird, als auch ihrer möglichen Darſtellung, da zu dieſer immer die Vermittlung einer Volksſprache erforderlich iſt. Wenn daher das innere Weſen der Erkenntniß mit ſeinem gegebenen Darſtellungsmittel, der Volksſprache, nicht übereinſtimmen kann, ſo müſſen wir annehmen, daß dieſe Erkenntniß auch in ſich ungültig iſt. Denn was den Bedingungen einer verſtändlichen Rede widerſpricht, hat in ſich ſelbſt keine Gültigkeit.

Da die Sprache das natürliche Organon der Mittheilung und Darſtellung der Erkenntniß iſt und eine Uebereinſtimmung beider immer vorausgeſetzt wird, ſo werden wir aus der Natur der Sprache ſowohl eine Anleitung entnehmen können zur Beſtimmung des inneren Weſens der Erkenntniß, als auch ein Kriterion zur Beurtheilung gegebener Annahmen über daſſelbe erhalten. Das unſichtbare Weſen der Erkenntniß wird in der Sprache wahrnehmbar, und dieſe bietet uns daher ein Mittel zur Beſtimmung und zur Beurtheilung derſelben.

Unſer Erkennen richtet ſich ſowohl nach der innern Geſetzmäßigkeit des Denkens, als auch nach der Natur des Gegenſtandes, der der Grund des Denkens iſt. Allein um dies innere Weſen der Erkenntniß beſtimmen zu können, bedürfen wir eines Mittels, woraus es ſich erkennen läßt. Daſſelbe bietet uns die Sprache. Die einzelnen Erfahrungswiſſenſchaften beſitzen an dem Gegenſtande ſelbſt, den ſie beobachten, ein Regulativ für ihr Erkennen. Der Natur- und Geſchichtsforſcher erfährt, wie es ſcheint, am Gegenſtande ſeiner Forſchung zugleich eine Kritik ſeiner Gedankenbildung. Soll aber, wie es die Aufgabe der Philoſophie

ist, das allgemeine Wesen der Erkenntniß selbst erforscht werden, so scheint der Denker, gänzlich verlassen von der Erfahrung, in einer Region sich zu befinden, wo ihm gar kein Orientirungspunkt für sein Denken mehr gegeben ist. Deßwegen erscheint die Ausbildung der Philosophie oftmals als eine bloße Luftschifferei, die ohne Compaß und Steuerruder auf gut Glück in den hohen Regionen betrieben wird, von wo aus Alles sichtbar ist, aber doch nichts gesehen wird.

An der Sprache nun aber besitzt die Philosophie ein Instrument und ein Regulativ für ihre Ausbildung. Denn da sie das allgemeine Darstellungsmittel aller Erkenntniß ist, so läßt sich aus ihr das Wesen derselben bestimmen und beurtheilen. Wohl können wir unser Erkennen auch innerlich in Erfahrung bringen, und es nach dem inneren Sinne prüfen. Dieser ist daher, namentlich seit Locke, von Leibniz und Kant für die Ausbildung der Philosophie benutzt worden. Auch die intellectuelle Anschauung, worauf sich Fichte und Schelling als Organ der Philosophie beriefen, ist ein innerer Sinn, durch den man über das Erkennen selbst Aufschluß erhalten soll. Diese innere Erfahrung setzt jedoch einen so zarten und feinen Sinn voraus, daß er selbst sogar in Zweifel gezogen wird. Er gewährt, wo er richtig ausgebildet ist, jedenfalls eine sichere und feste Ueberzeugung. Allein was so gefunden worden ist, muß doch zugleich auch in der gegebenen Sprache darstellbar sein, und unterliegt daher ihrer Beurtheilung. Da sie selbst aber zugleich in äußere Erfahrung gebracht werden kann, so gewährt sie eine größere Sicherheit als der innere Sinn darbietet.

Andere haben versucht, da sie zugleich die Existenz oder doch den Gebrauch des inneren Sinnes und der intellectuellen Anschauung als eines Organons bestritten, in dem Schematismus ihrer Methode ein Regulativ für das philosophische Erkennen aufzustellen. Sicher und wie es scheint unfehlbar gehen sie zu Werke, indem sie annehmen, daß jeder erkennbare Gegenstand nach dem Schema ihrer Methode sich richte. Dadurch wissen sie freilich im Voraus, bevor der Gegenstand gegeben und erkannt ist, daß er nur nach dem dreigliedrigen Schema braucht betrachtet zu werden, damit wir absolut wissen was er ist. Allein dieser Schematismus ist im besten Falle bloß ein günstiges Vorurtheil im Erkennen und gewährt daher gar keine sichere Entscheidung,

da man hiernach nicht wiſſen kann, ob wir den Gegenſtand erkennen wie er iſt, oder ob er iſt, bloß wie wir ihn erkennen. In der Annahme derſelben liegt eine Vorausnahme aller Unterſuchung über das Erkennen ſelbſt. Denn bevor etwas unterſucht iſt, wiſſen wir darnach ſchon, daß es dreigliedrig iſt. Ein ſolcher Schematismus poſtulirt ein Erkennen, das bloß eine Methode iſt und keinen Gegenſtand hat, weßhalb die Methode ein leerer Schematismus wird, der zugleich das Denken von der Richtung auf ſeinen Gegenſtand im Erkennen ablenkt. Allein wie auch immer ein ſolcher Schematismus als ein Regulativ für das Erkennen beſchaffen ſein mag, er unterliegt doch zugleich der Beurtheilung in der Sprache. Wenn die innere Geſetzmäßigkeit des Erkennens auch eine ſolche wäre, wie ſie in dieſer Anſicht angenommen wird, ſo wird ſie doch entweder mit der geſetzmäßigen Verbindung in der Sprache übereinſtimmen oder nicht, und darnach ſelbſt in ihrer innern Möglichkeit beurtheilt werden. Denn im Widerſtreite mit der geſetzmäßigen Verbindung in der Sprache kann ſie in dieſer kein Beſtehen haben und von uns nicht als gültig anerkannt werden.

Wenn zwiſchen der Sprache und der Erkenntniß eine natürliche Harmonie ſtatt findet, ſo wird man aus den Verſchiedenheiten der Sprachen auch entſprechende Verſchiedenheiten in dem Weſen der Erkenntniß ableiten, und z. B. aus der beſonderen Form der Wortverbindung in den indo-germaniſchen und ſemitiſchen Sprachen zugleich eine natürliche Bedingung für die hohe Ausbildung des wiſſenſchaftlichen Denkens bei den iraniſchen Völkern erkennen können. Dieſe Verſchiedenheiten können aber in der Erkenntniß nicht größer ſein, als ſie in den Sprachen ſelbſt ſind. Da nun alle Verſchiedenheiten der Sprachen innerhalb des Variationskreiſes einer Art (species) liegen, ſo ſind ſie ſelbſt keine ſpecifiſche und generelle, ſondern nur graduelle. Aus dieſen Verſchiedenheiten kann daher auch nur eine graduelle Verſchiedenheit in der Entwicklung des vorſtellendes Weſens, das der Sprache zu Grunde liegt, gefolgert werden. Wie alle Sprachen mit einander in einer Verwandtſchaft ſtehen, ſo iſt auch in der menſchlichen Erkenntniß ein gleiches und allgemeines Weſen.

Dieſe Annahme liegt auch der vergleichenden Sprachforſchung zu Grunde. Denn indem ſie jede fremde Sprache als ein verſtändliches Darſtellungsmittel der Erkenntniß anſieht, ſetzt ſie

darin voraus eine allgemeine Gleichheit in allen vorstellenden Wesen, die eine Sprache zur Bezeichnung der Erkenntniß gebrauchen oder angewandt haben. Die Sprache ist demnach ein Organon nur für ein vernunftbegabtes Wesen. Sowenig es stumme, sprachlose Menschenhorden giebt, ebensowenig giebt es eine Volkssprache, die nicht die Offenbarung einer Vernunft wäre: Vernunft und Sprache sind nur zwei Attribute eines und desselben Wesens und sind daher auch immer zumal. Wie die Hand, ist auch die Sprache ein natürliches Organon eines vernünftigen Wesens, und nicht ist seine Vernunft ein Entwicklungsprodukt seiner Organisation, da das Organ ohne das lebendige Wesen, dessen Organ es ist, gar keinen Sinn hat. Die Vernunft ist kein Entwicklungsprodukt einiger cultivirten Individuen und Völker, sondern aller sprachfähigen Geschöpfe innere Eigenschaft. Wer sprechen kann, hat eine der meinigen gleiche Erkenntnißkraft.

Die Verschiedenheiten der Sprachen erkennt die vergleichende Sprachforschung. Diese werden nicht in Zweifel gezogen durch die Anerkennung der Einheit des vorstellenden Wesens in aller Sprachdarstellung, vielmehr treten sie dadurch erst in ihrer Eigenthümlichkeit hervor. Ohne diese Voraussetzung würde die Verschiedenheit nicht vergleichbar sein. Sie treten hervor sowohl in den Lautformen der Sprachen selbst, wie in dem Gebrauche derselben zur Bezeichnung der Vorstellungen und der Verbindung der Wörter. Die Empfindungs- und Denkweisen der Völker und Individuen in ihrer Naturabhängigkeit und in ihren „selbstgewählten Richtungen" geben sich darin uns zu erkennen. Trotz dieser Verschiedenheiten aber in der Lautbildung, der Bezeichnungsarten und der Wortverbindungen bleibt die wesentliche Gleichheit der Sprachen selbst und des vorstellenden Wesens, das in ihnen äußerlich wahrnehmbar wird, bestehen. Denn wie verschieden auch die Völker den artikulirten Laut zur Bezeichnung von Vorstellungen gebraucht haben und Wörter mit einander verbinden, um ein allgemeines Verständniß zu erreichen, diese Verschiedenheiten heben die Möglichkeit der allgemeinen Verständigung durch alle Sprachen nicht auf.

Um aus der Sprache das innere Wesen der Erkenntniß zu bestimmen und zu beurtheilen, brauchen wir daher auch nicht unsere Gewohnheit, einer flectirenden Sprache zum Darstellungsmittel der Erkenntniß uns zu bedienen, abzulegen und den Versuch zu machen eine universelle Sprache erst zu erfinden, worin

vielleicht ein Darstellungsmittel der Erkenntniß ohne alle Volkseigenthümlichkeit enthalten wäre, Niemand aber deßhalb auch verständlich reden könnte. Diese universelle Sprache existirt schon in allen Volkssprachen. Jede ist zugleich ein allgemeines und besonderes Darstellungsmittel der Erkenntniß. Es giebt die Volksthümlichkeit zu erkennen, dem es angehört, ist aber auch ein allgemeines Darstellungsmittel der Erkenntniß. Deßhalb gehen wir in unserer Untersuchung von der deutschen Sprache aus und unterlassen den vergeblichen Versuch eine bloß universelle Sprache zu erfinden, welche keine Anleitung uns geben könnte zur Bestimmung des inneren Wesens der Erkenntniß.

Betrachtet man die Sprache analytisch, so besteht sie aus Wörtern, welche gesetzmäßig mit einander verbunden werden. Aus der Natur des Wortes und der Gesetzmäßigkeit seiner Verbindungen wird sich darnach das Wesen der Sprache ergeben. Eine gesetzmäßige Verbindung von Wörtern heißt ein Satz. Das Wort aber ist ein artikulirter Laut zur Bezeichnung einer Vorstellung. In dieser Beziehung ist die Sprache das Vermögen, „den artikulirten Laut zum Ausdrucke des Gedankens zu machen" *), welches sowohl in der Wort- wie in der Satzbildung geschieht. Sondert man daher die Thätigkeiten der Sprache, so umfaßt sie wesentlich eine dreifache: zuerst die Lautbildung, dann die Bezeichnungsweise, und drittens die Verbindungsart. Jene beiden sind im Worte verbunden und dieses bildet zugleich die Bestandtheile der Sätze.

Der artikulirte Laut ist die Bedingung, ohne welche die Sprache nicht Sprache ist. Er ist ein wahrnehmbares Körperliches, welches aber von Natur zugleich ein Zeichen von einer Vorstellung ist. Die Sprache und das Wort haben daher diese zweifache Bezeichnung von Natur an sich, denn einerseits sind sie selbst ein sinnlich Wahrnehmbares und gehören der Außenwelt an, andererseits aber steht dies Aeußere in nothwendiger Beziehung mit einem Innern, das darin dargestellt ist. Für sich hören wir nur artikulirt eLaute, aber keine Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken, allein als natürliche Zeichen derselben erregen sie diese unmittelbar. Hierin besteht also das Eigenthümliche des Wortes.

*) W. v. Humboldt, Ueber die Kawi-Sprache. Abh. d. A. d. W. in Berlin, J. 1832. Th. 2. §. 8.

Die Wiſſenſchaften ſtreben, kann man in dieſer Beziehung ſagen, Alles ſinnlich Wahrnehmbare zugleich zu einem Zeichen von einer Vorſtellung zu machen, oder es zu einer Sprache umzubilden. Dies iſt die künſtliche Sprache, welche erſt durch die Vermittlung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß entſteht. So iſt wohl die Natur und die Geſchichte an ſich eine Sprache, allein ohne die Vermittlung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß enthält ſie nur das Material dazu, welches nicht wie der artikulirte Laut von Natur ein Zeichen einer Vorſtellung iſt. Alles ſinnlich Wahrnehmbare muß wie das Wort ein unmittelbares Organ der Erkenntniß werden.

Hieraus erhellt jedoch zugleich die hohe Bedeutung der Sprache für die Erkenntniß. Denn in ihr iſt ſchon von Natur vollzogen, was die Wiſſenſchaften erſt zu erreichen ſtreben. Sie iſt daher das Organon einer Erkenntniß, welche aller Wiſſenſchaftsbildung zu Grunde liegt, und ohne die ſie keine Anleitung zur Erreichung ihrer Erkenntniß beſäßen.

Da aber immer Neues entſteht und entdeckt wird, ſo geht auch die Sprachbildung immer fort und kann nicht abgeſchloſſen werden. Die populäre Sprache iſt daher ein fortgehendes Bilden und Umbilden von artikulirten Lauten zur Bezeichnung von Vorſtellungen. Allein dieſe Sprachbildung iſt immer nur eine Bedingung und ein Mittel der Wiſſenſchaftsbildung, indem dieſe dahin ſtrebt, Alles ſinnlich Wahrnehmbare außer dem artikulirten Laute zu einem Zeichen von Vorſtellungen zu machen. Denn die Wiſſenſchaft will durch die menſchliche Sprache die göttliche in der Natur und der Geſchichte ſelbſt verſtehen. Die menſchliche Sprache aber bloß an die Stelle dieſer ſetzen, heißt einen Anthropologismus, aber nicht die Wiſſenſchaft ausbilden. Ihr Organon muß ſie in Ehren halten, aber nicht wähnen es ſei ſelbſt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Im populären Bewußtſein des handelnden Lebens kann dies wohl ſtatt finden, da das Wiſſen nicht ſein Endzweck iſt, für die Wiſſenſchaft aber entſteht daraus die Meinung, daß das Erkennen nur in der Namengebung der Dinge beſtehe und das Sein aller Dinge nach der menſchlichen Sprache gemeſſen ſei. Darin liegt aber nur ein Anfang für die Bildung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, welche nicht den Namen ſondern das Sein der Dinge und nicht, wie es menſchlich gemeſſen, ſondern wie es an und für ſich beſtimmt iſt, erkennen will. Die

Namengebung der Dinge kann wohl adamitisch sein, ohne daß sie zugleich ihr Wesen enthielte.

Wenn gleich in einem sinnlich Wahrnehmbaren die conditio sine qua non der Sprache liegt, so besteht ihr Wesen doch darin, daß dasselbe ein Zeichen einer Vorstellung ist und diese mit einander verbunden werden können. Das Wort hat daher auch eine doppelte Bestimmung, es ist zugleich ein Zeichen einer Vorstellung und ein Bestandtheil des Satzes, und die Sprache ist nicht bloß eine Menge von Wörtern sondern zugleich das Gesetz ihrer Verbindung. Denn es wird nicht Alles mit Allem ohne Unterschied, sondern unterschiedlich verbunden.

Als Zeichen einer Vorstellung hat das Wort einen begrenzten Sinn, dessen Umfang durch die Vorstellung gemessen ist, deren Ausdruck das Wort ist. Als Bestandtheil der Rede aber hat das Wort einen bestimmbaren Sinn, der aus seiner Verbindung mit anderen sich ergiebt. Wäre das Wort nicht zugleich ein Bestandtheil der Rede, so würde es bloß als Zeichen einer Vorstellung einen starren Sinn haben und die Sprache wäre selbst eine Menge von Wörtern. Wäre das Wort aber bloß ein Bestandtheil der Rede, so würde es nur einen fließenden Sinn haben und nicht zugleich ein Zeichen einer, sondern mehrerer Vorstellungen an sich sein, da seine Bedeutung ganz abhängig wäre von der Verbindung, worin es sich befindet. In diesem Falle wäre es wohl möglich, daß die Sprache, wie Hegel *) versichert, die „göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren", die sie aber nicht hat, weil das Wort nicht bloß ein Bestandtheil der Rede ist.

Aus diesem Wesen des Wortes folgt daher auch eine Bestimmung über das Wesen der Vorstellungen. Jede Vorstellung muß einerseits als solche etwas zu erkennen geben, es kann keine an sich leere Vorstellungen geben, und andrerseits wird aus ihrer Verbindung eine Erkenntniß folgen. Jenes müssen wir annehmen, weil das Wort ein Zeichen einer Vorstellung ist und darnach einen begrenzten Sinn hat, dieses aber, weil das Wort zugleich ein Bestandtheil der Rede ist, wodurch sein Sinn bestimmt wird.

Mit dem Wesen des Wortes stimmen daher zwei Annahmen über die Natur der Vorstellungen nicht überein, wornach jede einzelne Vorstellung entweder außer dem Zusammenhange in der Er-

*) Hegel, Werke B. II. S. 84.

kenntniß oder in demſelben nichts iſt, als was ſie als eine einzelne Vorſtellung iſt. Iſt ſie nur im Zuſammenhange der Erkenntniß etwas, ſo iſt das Wort nur ein Beſtandtheil der Rede und hat nur einen fließenden Sinn. Als Zeichen von einer Vorſtellung iſt es nur ein ſinnloſer Laut. Allein ſolche Vorſtellungen müſſen daher auch für ſich völlig leer an Erkenntniß ſein und dieſe beſtünde mithin in einem Syſteme leerer Vorſtellungen, denen eine Sprache aus ſinnloſen Lauten entſpräche. Dieſe Annahme widerſpricht der Natur der Sprache ebenſo wie die andere, wornach die einzelne Vorſtellung bloß außer dem Zuſammenhange in der Erkenntniß iſt, was ſie iſt. Denn darnach würde das Wort nicht zugleich nothwendig ein Beſtandtheil der Rede ſein, ſondern bloß ein Zeichen einer Vorſtellung und hätte einen ſtarren Sinn. Ein Wort iſt aber zugleich ein Zeichen einer Vorſtellung und ein Beſtandtheil der Rede. Wäre es nur jenes, ſo müßte es Vorſtellungen geben, die als einzelne Vorſtellungen für ſich eine vollkommene Erkenntniß enthielten. Dieſe aber können in der Vorſtellungswelt eines ſprechenden Weſens nicht vorkommen. Denn ſie müßten zugleich in und außer dem Zuſammenhange mit dem Vorſtellen ſein, jenes nach ihrem Weſen, dieſes aber ſofern ſie vorgeſtellt werden. Sie würden ihren Gegenſtand abſolut zu erkennen geben und enthielten daher gleichſam zuviel des Guten, oder der Erkenntniß, da man darnach mit Einem Worte eine verſtändliche Rede müßte bilden können. Solche Vorſtellungen ſind die Urbegriffe, welche Manche zu entdecken ſich bemühen, wodurch ſie aber alle Ausbildung der Erkenntniß und den Gebrauch der Sprache überflüſſig machen. Mit der Natur des Wortes ſtimmt daher weder die Annahme überein, daß es an ſich leere Vorſtellungen giebt, worin für ſich gar nichts erkannt wird, noch die andere, daß es zuſammenhangsloſe einzelne Vorſtellungen giebt, worin Alles erkannt wäre. Aus dem Weſen des Wortes folgt vielmehr, daß alle Vorſtellungen einen Gegenſtand haben und mit einander im Zuſammenhange ſtehen.

Wie aus der Natur des Wortes, ſo folgt auch aus ſeiner geſetzmäßigen Verbindung oder der Satzbildung etwas über das innere Weſen der Erkenntniß. Zu dieſem Ende betrachten wir zunächſt das Weſen des Satzes für ſich. Die Satzbildung iſt bedingt einerſeits durch die Verſchiedenheit der Wörter als Elemente des Satzes und andererſeits durch ihre gegenſeitige Beziehung.

Ohne die Verſchiedenheit ſeiner Elemente wäre die Verbindung im Satze ohne ein Verbundenes, oder eine leere Form ohne Inhalt. Die Redetheile aber haben gleichfalls eine gegenſeitige Beziehung auf einander, ohne welche ſie einen formloſen Inhalt bildeten.

Der Satz iſt zuerſt durch eine Verſchiedenheit ſeiner Elemente bedingt. Dieſe erkennen wir wohl aus demſelben, allein ſie entſpringt nicht daraus, ſondern iſt eine Vorausſetzung der Satzbildung. Durch das eine Element oder Wort iſt das Sein eines Gegenſtandes, exiſtire er in oder außer dem Gedanken, benannt, welches zugleich das Subjekt des Satzes bildet, und durch das andere die Thätigkeit oder Veränderung eines Gegenſtandes bezeichnet, welches zugleich das Prädikat bildet. Jenes ſind die Nomina, dies die Verba. Alle Wörter ſind daher als Redetheile entweder Nomina oder Verba, und bilden ſo die Subjekte oder Prädikate der Sätze. Wird ein Nomen Prädikat, ſo wird es dies nur durch ein Verbum, wird aber ein Verbum Subjekt, ſo iſt es ein unvollſtändiges Zeichen, worin mehr gedacht wird als darin bezeichnet iſt, da immer noch ein Nomen hinzugedacht wird. Wenn das Verbum der „beſeelte“ Redetheil genannt werden kann, ſo iſt das Nomen die Seele des Satzes, ohne die ein Körper nicht beſeelt ſein kann.

Dieſe Verſchiedenheit der Wörter iſt eine Bedingung der Satzbildung. Denn weder die Nomina noch die Verba können für ſich einen Satz bilden. Unmittelbar mit einander verbunden, bilden ſie nur den einen oder andern Beſtandtheil des Satzes, wie dies der Fall iſt in dem von Becker ſo benannten attributiven Satzverhältniſſe (der blühende Baum), worin Nomina mit einander verbunden ſind, welche zuſammen nur das Subjekt eines Satzes bilden und ebenſo in dem ſ. g. objektiven Satzverhältniſſe (blüht herrlich), worin nur ein Prädikat enthalten iſt. Da durch die Verſchiedenheit von Nomina und Verba der Satz bedingt iſt, ſo kann ein Verbum auch für ſich kein Prädikat und ein Nomen für ſich kein Subjekt bilden, denn nur zuſammen bilden ſie einen Satz. Deßhalb wird bei den uneigentlich ſ. g. ſubjektloſen Urtheilen (es brauſt) und den imperſonellen Verben (es blitzt) immer wenigſtens ein unbekanntes Nomen vorausgeſetzt und durch das Pronomen bezeichnet, und wird in den ſ. g. Exiſtentialſätzen (es giebt Kometen, es iſt ein Gott, ich bin), worin gleichſam

versucht wird bloß durch ein Nomen einen Satz zu bilden, entweder das Nomen ein unbestimmtes oder das Sein selbst ein Prädikat. Denn das Sein des Nomen ist im Satze die Voraussetzung seiner Bildung. In einem Satze ist daher immer ein Doppeltes enthalten, eine Prädikatssetzung im Verbum, und eine Subjektssetzung im Nomen. Ohne die Verschiedenheit von Nomina und Verba giebt es also keine Satzbildung.

Außer durch die Verschiedenheit seiner Elemente ist die Satzbildung zugleich bedingt durch eine gegenseitige Bezeichnung derselben. Diese liegt darin, daß alle Nomina zugleich Subjekte von Prädikaten, und alle Verba zugleich Prädikate von Subjekten sind. Das Sein aller Dinge ist in der Sprache benannt in der Voraussetzung, daß das Nomen zugleich Subjekt von Prädikaten sein kann, und die Thätigkeiten der Dinge, seien sie bloß vorübergehende Zustände oder bleibende Eigenschaften, sind in der Sprache bezeichnet unter der Bedingung, daß die Verba zugleich Prädikate von Subjekten sind. Ein Verbum das nicht zugleich ein Prädikat, und ein Nomen das nicht zugleich ein Subjekt sein könnte, giebt es nicht. Als die verschiedenen Elemente des Satzes setzen daher alle Verba, da sie zugleich Prädikate sind, Nomina, und diese, da sie zugleich Subjekte bilden, Verba voraus. In beiden liegt eine gegenseitige Bezeichnung auf einander. Eine verständliche Rede ist also bedingt durch Worte, welche als Zeichen von Vorstellungen zugleich verschiedene und doch in gegenseitiger Beziehung stehende Bestandtheile von Sätzen bilden. Dies ist die Ordnung und das Gesetz der Sprache, daß ihre Bestandtheile Zeichen von Vorstellungen, zugleich aber verschiedene und verbindbare Redetheile sind.

Durch die Verbindung des Subjects mit dem Prädikat wird zugleich der Sinn der Wörter bestimmt. Diese Verbindung hat aber ihr Gesetz der Uebereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekte. Sprachlich richtet sich das Prädikat nach dem Subjekte. Das Prädikat kann daher dem Subjekte entweder nur untergeordnet oder gleichgestellt werden; nicht aber kann das Subjekt dem Prädikate untergeordnet oder dieses jenem übergeordnet werden, denn sonst müßte das Prädikat den Satz regieren. Wenn im Satze eine Bestimmung des Sinnes der Wörter statt findet, so ist folglich diese Bestimmung zugleich gebunden an der verschiedenen Natur seiner Bestandtheile oder der Redetheile als Verba

nud Nomina. Die Nomina als Subjekte bestimmen die Prädikate. Die Verba als Prädikate aber expliciren die Natur der Subjecte. Obwohl beide nur zumal sind, so erscheint uns in der Sprache doch das Nomen als Subjekt zugleich als Bestimmungsgrund für das Prädikat und die Verba als Prädikate als Entfaltungen des inneren Wesens der Nomina. Dies folgt aus dem Gesetze der Uebereinstimmung von Prädikat und Subjekt im Satze. In einer Prädikatssetzung liegt daher immer die Voraussetzung einer Subjektssetzung und in dieser zugleich die Bestimmnng der Prädikatssetzung. Das Subjekt ist das antecedens des Prädikats, und dieses ist explicite was jenes implicite ist.

Der Satz selbst aber ist eine Verbindung eines Nomen als Subjekt mit einem Verbum als Prädikat und enthält daher nur zwei Bestandtheile, durch wie viele Zeichen auch das Subjekt oder Prädikat ausgedrückt sein mag. Nur eine Subjekts- mit einer Prädikatssetzung ist in ihm verbunden. Die s. g. Copula, wozu die Wörter Sein, Werden, Haben dienen, können wir deßhalb nicht als einen besonderen dritten Bestandtheil des Satzes ansehen. Wollte man diese Annahme machen, so würde daraus ein Widerspruch entstehen, denn alsdann müßte die Verbindung selbst ein Theil der Verbundenen sein; da sie aber das Ganze ist, so kann sie kein Theil sein. Die Copula gehört vielmehr zum Prädikate. In dem Satze „der Baum ist grün" bezeichnen die Wörter „ist grün" das Prädikat. Denn ein Nomen kann nur durch ein Verbum ein Prädikat werden. Auf die Zahl der Bezeichnungen kommt es jedenfalls nicht an, um die Bestandtheile des Satzes und ihre Verbindung richtig zu würdigen. Jeder Satz ist nur die Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikate und die Verbindung ist das Ganze, nicht aber selbst ein Bestandtheil. Sie ist nicht sichtbar, sondern wird gedacht, auch wenn sie wie bei Verbindungen von Sätzen, wo sie bezeichnet ist, gleichsam mit Händen zu greifen wäre.

In der verständlichen Rede findet durch das Wesen des Satzes folglich die Annahme statt, daß alle Verbindungen Einheiten des Verschiedenen sind und daß alles Verschiedene unter sich vergleichbar ist. Denn in einem Satze werden verschiedene Redetheile mit einander verbunden, und ist daher die Verbindung nicht ohne die Unterscheidung in den verbundenen Bestandtheilen, und ihre Verschiedenheit zugleich nicht ohne gegenseitige Beziehung

auf einander. Dieſe aber iſt eine Ordnung der Prädikate und Subjekte nach ihrem Weſen. Eine Erkenntniß darſtellend, oder redend und ſprechend nehmen wir daher an, daß es nur vergleichbar Verſchiedenes und nichts unvergleichbar Verſchiedenes, und daß es nur unterſcheidbar Gleiches und nichts ununterſcheidbar Gleiches giebt. Unvergleichbar verſchieden würden Wörter ſein, die nicht zugleich Beſtandtheile einer Rede ſein könnten. Da aber alle Wörter Beſtandtheile von Sätzen ſind, ſo giebt es ſprachlich nichts unvergleichbar Verſchiedenes. Ein ſolches kann ſprachlich nicht dargeſtellt werden. Ohne Unterſchied gleich aber würde eine Satzverbindung ſein, worin kein Subjekt und Prädikat iſt. Da aber im Satze immer ein Subjekt und Prädikat iſt, ſo iſt auch ein Unterſchiedliches in ihm verbunden und daher nichts ohne Unterſchied gleich. Ein Gleiches, das nicht unterſcheidbar iſt, würde ein Nomen ſein, das nicht einmal von ſich ſelbſt ausgeſagt werden könnte. Da aber jedes Nomen von ſich ſelbſt ausgeſagt werden kann; ſo iſt es auch ein unterſcheidbar gleiches. Denn Nomina können nur durch Verba prädikativ werden. In dem Satze, worin ein Nomen von ſich ausgeſagt wird, iſt demnach auch ein Unterſchied von Subjekt und Prädikat. In der Sprache liegt alſo durch die Geſetzmäßigkeit der Wortverbindungen die Annahme, daß das Verſchiedene zugleich vergleichbar und das Gleiche zugleich in ſich unterſcheidbar iſt. Nichts iſt ohne Unterſchied gleich und nichts ohne Vergleichung verſchieden. Nach dieſem Grundſatze verfährt die Sprache in allen Satzverbindungen. Wo er nicht angewandt oder ihm entgegen gehandelt wird, entſtehen Sätze, welche ſprachwidrig ſind, worin nichts dargeſtellt wird. Denn leer iſt der Satz, worin kein Unterſchied von Subjekt und Prädikat iſt, und unmöglich iſt er, wenn Subjekt und Prädikat unvergleichlich verſchieden ſind.

Aus dem Weſen des Satzes laſſen ſich nun Beſtimmungen über das innere Weſen der Erkenntniß ableiten, ſowohl aus der Verſchiedenheit ſeiner Elemente als auch aus ihrer Verbindung. In jenem liegt eine Hinweiſung auf den Inhalt und Gegenſtand, in dieſer auf die Form der Erkenntniß. Die Verbindung im Satze für ſich ſtellt die Form der Erkenntniß oder ihr logiſches Weſen, ſeine Beſtandtheile aber den Inhalt und Gegenſtand der Erkenntniß oder ihr ontologiſches Weſen dar. Allein daſſelbe tritt auch in der Natur des Wortes hervor. Denn dieſes iſt ſowohl

ein Zeichen von einer Vorſtellung und bezeichnet einen Inhalt, als auch zugleich einen Redetheil und hat eine Form. Das Wort als Zeichen von einer Vorſtellung und der Satz als geſetzmäßige Verbindung von Wörtern ſtehen demnach im Zuſammenhang mit einander durch die Wörter als Redetheile oder durch die Verſchiedenheit ſeiner Elemente. Denn als Redetheile ſind die Wörter zugleich Subjekte und Prädikate der Sätze. Die Form und der Inhalt der Erkenntniß wird daher auch in einem entſprechenden Zuſammenhange ſtehen. Dieſe Verſchiedenheit der Wörter iſt aber eine Vorausſetzung und Bedingung der Satzbildung. Wir werden deßhalb einerſeits dieſe Verſchiedenheit der Nomina und Verba und andererſeits ihre Verbindung unterſuchen müſſen, um hieraus das innere Weſen der Erkenntniß zu finden.

Mit der Verſchiedenheit der Redetheile ſteht zugleich ihre allgemeine Bedeutung als Zeichen von Vorſtellungen in Verbindung. Die Verſchiedenheit der Redetheile erkennen wir wohl aus dem Satze, allein ſie muß noch einen anderen Grund und Urſprung haben, da ſie zugleich die Bedingung der Satzbildung iſt. In den flectirenden Sprachen erkennt man an der verſchiedenen Flection der Nenn- und Zeitwörter dieſe Verſchiedenheit und kann ſie inſoweit auch aus der Satzbildung ableiten. Zugleich aber liegt darin eine innere Verſchiedenheit der Nomina und Verba, ſofern durch jene das Sein und durch dieſe die Thätigkeit und Veränderung eines Gegenſtandes oder richtiger der Vorſtellungen davon ausgedrückt wird. Dieſe innere Verſchiedenheit folgt nicht aus der Satzbildung. Da ſie vielmehr ihre Bedingung iſt, ſo muß ſie einen anderen Urſprung haben.

Auf den Gegenſatz der Verba und Nomina ſind alle andere Verſchiedenheiten der Wörter als Redetheile zurückführbar. Denn die Wörter ſind entweder Zeichen von Vorſtellungen oder ſelbſt wieder von Wörtern, wie die Pronomina und viele Partikeln. Der Sinn dieſer kann daher nur in jenen liegen. Sie dienen nicht unmittelbar der Darſtellung der Erkenntniß, ſondern der Sprachdarſtellung ſelbſt, und haben daher für uns nur eine mittelbare, für den Sprachforſcher ſelbſt aber ſind ſie nach ihrem Weſen von größerer Bedeutung. Die übrigen Abtheilungen der Wörter ſtellen unter ſich unmittelbar den Gegenſatz der Nomina und Verba dar, da ſie entweder das Sein oder die Thätigkeit eines Gegenſtandes bezeichnen, wie die Subſtantiva, Adjektiva,

Numeralia, Verba und Adverbia. Da die Nomina durch die Vermittelung der Verba zugleich Prädikate bilden können, ſo kann das Nomen im Satze ſowohl in ſeiner eignen wie in der Bedeutung des Verbums ſtehen, indem es daſſelbe als Adjektiv, Adverbium und Objektiv beſtimmt und ergänzt. Allein dies iſt doch immerhin nur möglich durch die innere Verſchiedenheit der Nomina und Verba, worauf deßhalb zuletzt alle Eintheilungen beruhen.

Wenn Verba und Nomina auf gleiche Wurzeln zurückgeführt werden können, ſo wird durch dieſe Gleichheit weder ihre Verſchiedenheit aufgehoben, noch wird ſie daraus erkennbar. Denn ihre Verſchiedenheit iſt in der Sprache ſelbſt gegeben, ihre Gleichheit aber nur in der Abſtraktion des Gedankens; woraus ihre Verſchiedenheit nur wieder erkennbar wird dadurch, daß ſie ſchon vor der Abſtraktion gegeben war. Da wir annehmen, daß die Verſchiedenheit der Verba und Nomina in der Sprache zumal gegeben iſt, ſo können wir auch nicht die Anſicht, daß die Nomina aus Verben oder dieſe aus jenen entſprungen ſein, billigen. Dieſe Anſicht widerſtreitet außerdem dem Weſen der Sprache, da nach ihr in dem einen Falle die Verba, in dem andern die Nomina für ſich eigentlich als Wörter keine Zeichen von Vorſtellungen ſind. Sie bezeichnen als Nomina oder Verba nur eine Modifikation des urſprünglichen Wortes, ſei dies das Verbum oder Nomen, und ſind daher für ſich leere Zeichen. Solche Wörter aber ſtimmen mit dem Weſen der Sprache nicht überein, da ſie nur ſinnloſe Laute für ſich ſein könnten. Die Entgegenſetzung, welche in den Nenn- und Zeitwörtern liegt, iſt eine urſprüngliche Duplicität, ſowohl nach ihrem Sinn wie nach ihrer Form. Aus der Gleichheit der Wurzel geht nur durch die gegebene Duplicität des Sinnes ſowohl wie der Form das Nomen und Verbum hervor.

Beobachten wir aber die Verſchiedenheit, welche durch das Nomen und Verbum ausgedrückt wird, ſo zeigt dieſe auf den doppelten Urſprung der Vorſtellungen oder den zweifachen Anfangsgrund unſeres Erkennens hin. Hierin liegt daher auch der Grund und Urſprung ihrer Verſchiedenheit. Unſere Vorſtellungen ſind nach ihrem Urſprung entweder ſinnliche und heißen Empfindungen und Wahrnehmungen, oder intellectuelle und heißen Gedanken und Begriffe. Unſer Erkennen hat einen doppelten An-

fangsgrund, einen in den Sinnen und einen andern im Verstande. Daraus ergiebt sich zugleich die Verschiedenheit des Inhaltes der Vorstellungen oder der Erkenntniß. Diese Annahmen werden aus der Verschiedenheit der Redetheile inducirt und mit dieser sind nur jene Annahmen verbindbar. Durch die Natur des Wortes und den Inhalt aller Sätze werden daher zugleich die Annahmen über unser Erkennen, welche keine Duplicität in demselben nach seinem Ursprunge und Anfangsgrunde gelten lassen, als unverträglich mit dem Darstellungsmittel der Erkenntniß oder der Sprache, und daher als in sich ungültig erkannt.

Alle Prädikate in den Sätzen werden durch Verba gebildet, die zugleich auf die Nennwörter, die zu ihrer Ergänzung und Bestimmung dienen, ihre Bedeutung übertragen. Als prädikatives Nomen, sei es Substantiv oder Adjektiv, und als Adverbium empfangen sie zugleich den Sinn der Verba. Durch diese werden aber die Vorstellungen von den Thätigkeiten und Veränderungen der Dinge ausgedrückt. Diese Vorstellungen aber sind Empfindungen und Wahrnehmungen von dem, was wir in und an uns erleben. Von den Veränderungen der Außen- und Innenwelt haben wir nur durch die Empfindungen und Wahrnehmungen Vorstellungen. Die Verba bezeichnen daher eine Handlung, eine Begebenheit, ein Ereigniß unserer Empfindungs- und Wahrnehmungswelt. Was empfunden und wahrgenommen wird, erhält daher ein Prädikatszeichen. Das den Sinnen Bekannte drücken die Verba aus. Was uns durch die Sinne, innerlich oder äußerlich, bekannt wird, bezeichnet das Verbum und das Prädikat im Satze. Sie stellen daher das sinnliche Element der Erkenntniß dar.

Die Subjekte in den Sätzen werden durch Nomina gebildet, wodurch Vorstellungen von dem Sein der Dinge bezeichnet werden. Dieses ist das den Sinnen Unbekannte, nur durch den Gedanken Erkennbare. Die Nomina sind daher Zeichen von dem, was gedacht worden ist. Das intellectuelle Element der Erkenntniß wird durch sie dargestellt. Die Prädikate liegen den Sinnen nahe, die Subjekte aber ferne. Wenn uns Prädikate gegeben sind, können wir ihr Subjekt nur durch Nachdenken finden; wenn wir aber ein Nomen als Subjekt haben, können wir seine Prädikate nur durch die Wahrnehmung erkennen.

Den Inhalt eines Satzes bilden seine Bestandtheile oder ein Nomen als Subjekt mit einem Verbum als Prädikat. Diese stellen zugleich die beiden Elemente der Erkenntniß, das sinnliche und intellectuelle dar. Der Satz gründet sich auf die Natur seiner beiden Elemente, daß das Prädikat ein allgemein Bekanntes, das Subjekt aber ein allgemein Gültiges des Gedankens ausdrückt. Für wen das Prädikat in dem Satze, „Napoleon war ein Tyrann", nichts allgemein Bekanntes enthält, der erfährt durch den Satz nichts von Napoleon. Das Subjekt aber ist das Unbekannte, jedoch als Zeichen von einem Sein ein gedachtes. Die Prädikate sind das dem sinnbegabten Wesen Allgemein-Bekannte; wer sie hat, hat ein Allgemein-Bekanntes, wer sie sich aneignet, erwirbt ein Allgemein-Bekanntes. Die Nomina und Subjekte aber sind das dem denkenden Wesen oder dem Verstande Erkennbare und Allgemein-Gültige. Die Allgemeinheit der Prädikate beruht auf der Erfahrung, die das sinnbegabte Wesen gemacht hat, die Allgemeinheit der Nomina und Subjekte aber auf dem Nachdenken des Verstandes. Die Prädikate und Verba stellen daher auch das Besondere und die Vielheit der Sinne dar, die Subjekte und Nomina aber die Allgemeinheit und Einheit des Gedankens. Diese sind das Allgemeine im Gedanken, dem das Besondere, die Prädikate, untergeordnet werden, weßhalb sich das Prädikat nach dem Subjekte im Satze richtet.

Wenn der Satz durch die Verschiedenheit seiner Elemente bedingt ist, so ist dies gleichfalls die Erkenntniß, welche im Satze dargestellt wird. So wenig ein Satz gebildet werden kann, bloß durch Nomina oder bloß durch Verba, er vielmehr die Zweiheit seiner Elemente voraussetzt, so auch unser Erkennen die Zweiheit seiner Anfangsgründe oder seinen doppelten Ursprung.

Mit dem Wesen des Satzes, sofern dasselbe durch die Verschiedenheit seiner Elemente bedingt ist, stehen demnach die Annahmen über das Erkennen im Widerstreit, wornach es nur einen Anfangsgrund und einen Ursprung entweder bloß in den Sinnen oder bloß im Verstande hat. Entspringt alle Erkenntniß bloß aus den Sinnen, so ist dieser Sensualismus zugleich mit einem Nominalismus verbunden. Denn darnach können die Nomina für sich nichts bezeichnen und ihre Vorstellungen sind für sich leer an Erkenntniß. Alle Begriffe sollen daher leere Formen und bloße Umänderungen sinnlicher Vorstellungen sein. Dadurch

wird aber zugleich die Verſchiedenheit der Elemente des Satzes aufgehoben und mithin ſeine eigene Bildung. Conſequent kann ſich dieſe Annahme ſprachlich nicht darſtellen, denn ſie müßte die Nomina bloß zu Verben machen und Sätze conſtruiren, die nur aus Verben beſtänden. Der Senſualismus kann ſich alſo wegen ſeines Nominalismus nicht in der gegebenen Sprache darſtellen. Er kann niemals die Bedeutung und die Form der Nomina aus den Verben gewinnen, und macht in allen Sätzen die Annahme der Verſchiedenheit ſeiner Elemente, wodurch er mit ſich ſelbſt in Widerſtreit kommt.

Ebenſowenig beſteht aber mit dem Weſen der Sprache die entgegengeſetzte Annahme, daß unſer Erkennen nur im Verſtande einen Anfangsgrund hat. Denn dieſer Rationalismus iſt zugleich mit einem Idealismus verbunden, wornach die Verba und ihre ſinnliche Vorſtellung für ſich leer ſind. Dieſe ſollen für ſich nur einen Schein darſtellen und nur verworrene Begriffe enthalten. Die Verba müßten nur Zuſammenſetzungen von Nennwörtern ſein, worin etwa ein Nomen mit dem Subſtantivverbum verbunden wäre. Allein daraus ergiebt ſich weder die eigene Bedeutung noch die Form der Verben. Conſequent darſtellen würde ſich der Rationalismus nur können, wenn er alle Verba in Nomina auflöſte und Sätze bloß aus Nennwörtern bildete. Da dies aber der Satzbildung widerſtreitet, ſo iſt auch der Idealismus eine ungültige Annahme über das Erkennen, welche in jedem Satze der gegebenen Sprache widerlegt wird. Der Rationalismus hebt ſich daher durch die Ungültigkeit ſeines Idealismus auf.

Aus der Verſchiedenheit der Redetheile, wodurch der Satz bedingt iſt, folgt demnach, daß der Senſualismus zugleich mit einem Realismus der Begriffe und der Rationalismus mit einem Realismus der ſinnlichen Vorſtellungen verbunden iſt. Der Idealismus und Nominalismus für ſich beſtehen nicht mit dem Weſen der Sprache; denn dieſe ſetzt eine Duplicität in unſerem Erkennen nach ſeinem Urſprunge voraus, und daß demnach in den ſinnlichen Vorſtellungen, welche die Verba bezeichnen, wie in den Begriffen, welche durch Nomina ausgedrückt werden, ein erkennbarer Inhalt oder Realität iſt. Die ſinnlichen Vorſtellungen von den Veränderungen der Dinge und die intellectuellen von ihrem Sein ſind in unſerem Erkennen zumal, wie in der Sprache ihre Bezeichnungen, bezeugen ſeinen doppelten Anfangsgrund und kön-

nen nicht aus einem Urſprunge ſtammen oder bloß Modificationen von einander ſein.

Wie aber Nomina und Verba eine gegenſeitige Beziehung auf einander haben und zuſammen den Inhalt des Satzes bilden, ſo ſtehen auch die Anfangsgründe des Erkennens in gegenſeitiger Beziehung mit einander und bilden ſo den Inhalt des Erkennens. Beides betrachten wir mit einander.

In der Sprache werden die Veränderungen und Thätigkeiten der Dinge bezeichnet unter der Vorausſetzung, daß die Verba Prädikate von Subjekten ſind. Die Verba ſind aber Zeichen des Empfundenen und Wahrgenommenen, daſſelbe muß daher zugleich einen Erkenntnißgrund für das Sein der Gegenſtände enthalten, weil ſie nur prädikativ ſind. Gäbe es Empfindungen, die nicht Erkenntnißgründe von Gegenſtänden enthielten, ſo müßte es Verba geben, die nicht Prädikate ſein könnten. Da dies aber nicht der Fall iſt, ſo enthalten auch alle Empfindungen als Erkenntnißgründe eine nothwendige Beziehung auf ein Seiendes. In dem Erkennen wird deßwegen angenommen, daß das Sein der Dinge ein aus Wahrnehmungen erkennbares iſt. Den Inhalt der Wahrnehmungen, ſofern ſie zugleich Erkenntnißgründe enthalten, nennen wir eine Erſcheinung. Aus den Erſcheinungen iſt mithin das Sein der Dinge erkennbar. Für ſich iſt das Sein den Sinnen unbekannt, allein da alle Wahrnehmungen eine nothwendige Beziehung auf Begriffe haben, wie alle Verba Prädikate bilden, ſo wird es zugleich als ein erkennbares angenommen. Unmittelbar erkennen wir es nicht, aber mittelbar aus den Erſcheinungen, die wahrgenommen werden.

Die Annahme, daß das Sein der Dinge ein unerkennbares oder daß es ein in Wahrnehmungen unmittelbar erkanntes ſei, widerſpricht daher dem Darſtellungsmittel der Erkenntniß. Jene ſkeptiſche Annahme ſteht im Widerſtreite mit der Regel, daß alle Verba Prädikate ſein können und das durch ſie Bezeichnete, die Wahrnehmungen, Erkenntnißgründe enthalte. Die andere, empiriſtiſche, aber hat keine Gültigkeit, weil ſonſt die Verba zugleich die Subjekte ſein müßten und die Wahrnehmungen für ſich Begriffe. Das Sein der Dinge aber iſt ein erkennbares, weil die Wahrnehmungen Erkenntnißgründe enthalten, und es iſt mittelbar erkennbar, weil den Sinnen für ſich das Sein unbekannt iſt.

Im Satze explicirt das Prädikat den inneren Sinn des Subjekts. Das Prädikat bezeichnet ein uns Bekanntes, woraus jenes erkannt wird. Wir lernen die Subjekte kennen aus den Prädikaten, die ihnen beigelegt werden. Die Prädikate bezeichnen aber zugleich das Besondere und Mannigfaltige der Wahrnehmungen, die Subjekte aber das Allgemeine und die Einheit des Gedankens. Wird was das Subjekt implicite ist durch das Prädikat explicirt, so muß die Allgemeinheit und Einheit des Gegenstandes in der Besonderung und Mannigfaltigkeit sich gleichbleiben oder bestehen. Alle Besonderung enthält zugleich ein Mannigfaltiges und umgekehrt ist alles Mannigfaltige ein Besonderes. Das erkennbare Sein der Gegenstände wird deßhalb als ein gleiches gedacht, welches in aller Besonderung für sich besteht. In allen Erscheinungen ist daher ein selbständiges und erkennbares Sein eines Gegenstandes enthalten. Nehmen wir daher ein Sein der Dinge an, so hat es zugleich ein erkennbares und sich gleiches Wesen. Das eine kann nicht ohne das andere gedacht werden. Es kann nicht ein sich gleiches und unerkennbares Wesen haben, weil es alsdann ein veränderliches Wesen haben würde. Denn die Prädikate, Erscheinungen und Wahrnehmungen, werden von ihm ausgesagt und stellen es, weil es unerkennbar sein soll, als ein veränderliches dar. Da es aber aus der Besonderung in den Wahrnehmungen erkannt wird, so ist seine Einheit zugleich eine Verbindung von Unterschieden. Ein unterschiedlos gleiches Wesen ist auch ein unerkennbares, und deßhalb zugleich ein veränderliches. Mit der Natur der Sprache besteht daher nur die ontologische Annahme über den Inhalt unseres Erkennens, daß das Sein der Dinge ein erkennbares und sich gleiches, aber unterscheidbares Wesen hat. Wird eine dieser Bestimmungen verneint, so können entweder Verba nicht Prädikate sein, oder diese explicíren im Satze nicht den Sinn des Subjekts, oder der Satz besteht nicht aus verschiedenen Elementen.

In der Sprache ist jedoch gleichfalls das Sein der Dinge benannt in der Voraussetzung, daß die Nomina Subjekte von Prädikaten sind, welche im Satze durch jene bestimmt werden. Denn das Prädikat richtet sich nach seinem Subjekte im Satze. Die Nomina bezeichnen Gedanken und Begriffe, und diese sind als Inhalt von Subjekten zugleich Gründe der Erkenntniß für die Bestimmung der Prädikate. Diese stellen die Veränderungen

und Thätigkeiten der Dinge dar, welche den Sinnen bekannt, aber an sich unbestimmt sind. Denn die Veränderungen haben sinnlich aufgefaßt weder einen Anfang noch ein Ende, wir wissen nicht woher sie kommen und wohin sie gehen. Den Sinnen ist das Sein der Dinge unbekannt, für den Gedanken aber ist es ein an und für sich bestimmtes, denn es hat ein erkennbares und gleiches Wesen. Da aber alle Nomina Subjekte sind und diese Bestimmungsgründe für die Prädikate, so muß auch in den Begriffen ein Erkenntnißgrund enthalten sein für die Erkenntniß der Veränderungen. Beide, Empfindungen und Begriffe, enthalten Erkenntnißgründe, jedoch nicht in derselben Beziehung. Das den Sinnen Bekannte dient als Erkenntnißgrund für das Sein der Dinge, das den Gedanken Erkennbare aber als Erkenntnißgrund für die Veränderungen der Dinge. Alle Veränderungen der Dinge sind deßhalb durch ihr Sein bedingt und das Sein aller Dinge enthält den Grund ihrer Veränderungen. Diese sind für sich unbestimmt, denn das den Sinnen Bekannte hat keine innere Bestimmung; da sie aber ein sich gleiches Wesen zu erkennen geben, so vermögen wir das Sein der Dinge zugleich uns nur zu denken als ein Vermögen und eine Kraft Thätigkeiten hervorzubringen. Die Kraft aber ist eine ursprüngliche, denn sie wohnt den Dingen von Natur bei, da sie im Sein als Subjekt besteht; und sie ist unerschöpflich, da die Prädikate dadurch bedingt und bestimmt werden. Das Sein der Dinge ist also ihre ursprüngliche und unerschöpfliche Kraft, etwas zu bewirken, wodurch alle Veränderungen bedingt und alle Erscheinungen hervorgebracht werden. Deßhalb sind alle Nomina Subjekte, weil alles Sein eine unendliche Kraft ist. Die Annahme von Kräften setzt demnach voraus, daß das Sein der Dinge ein erkennbares ist und ihre Veränderungen durch dasselbe bedingt sind. Wenn dies der Fall ist, so hat der Begriff der Kraft Gültigkeit für den Inhalt des Erkennens, denn dann ist die Kraft eine ursprüngliche und durch ihre Wirkungen nicht erschöpfbare. Die Veränderungen enthalten einen Erkenntnißgrund für das Sein, dieses aber einen Sachgrund für die Veränderungen, wodurch sie aus der Kraft des Seins bestimmt werden.

Da die Kräfte der Dinge ursprünglich und unerschöpflich sind, so sind sie auch untheilbar, d. h. der Begriff der Theilung hat keine Anwendung auf sie. Durch die Theilung wird die Materie zerstückelt und dividirt, die Kräfte aber werden durch die

Theilung nicht zerstückelt, sondern erhalten sich oder werden vermehrt. Die Materie, die Prädikate, sind eine theilbare Kraft, die Kraft ist eine untheilbare Materie. Durch die Theilung eines Magneten wird das Eisen, aber nicht seine Kraft getheilt. Diese bleibt in jedem Theile dieselbe. Durch die Theilung eines Körpers wird nicht seine Schwere getheilt, sondern diese bleibt ebenso in jedem Theile dieselbe. Durch die Theilung zeugt ein lebendiges Wesen seines Gleichen, und das Erzeugte hat die gleiche Kraft. Die Theilung des Lebendigen ist eine Vermehrung der Kraft. So sind auch die geistigen Thätigkeiten Theilungen, wodurch die Kräfte erhalten und vermehrt werden. Die Herrschaft ist eine Vermehrung der Kraft durch Theilung. Alle ethischen, historischen und politischen Thätigkeiten des Menschengeschlechts sind Sonderungen, wodurch die Kräfte derselben sich erhalten und vermehren. Die Kräfte sind daher wie das Sein untheilbar, oder der Begriff der Theilung hat keine Anwendung darauf*).

Die Polemik wider die Annahme von Kräften, welche gegenwärtig von der zweifelsüchtigen Wissenschaftsbildung in der Philosophie und den Erfahrungswissenschaften betrieben wird, ist dagegen gerichtet, daß die Kräfte ursprünglich und unerschöpflich sind, sie sollen erst durch den Conflux der Erscheinungen und Veränderungen entstehen, durch ihre Wirkungen erschöpft und durch die Theilung zerstückelt und dividirt werden. Aus diesem Begriffe von einer Kraft folgt freilich, daß er keine Realität hat; denn was erst durch den Conflux der Erscheinungen entsteht und wieder verschwindet, was theilbar ist wie die Materie, ist keine Kraft, sondern bloß ein „mechanisches Moment". Die Aeußerungen solcher Kräfte können allerdings erfahrungsmäßig nicht beobachtet werden, da sie in gar keiner Erfahrung vorkommen. Denn es hat noch Niemand in Erfahrung gebracht, daß eine Kraft entstanden ist, wo sie nicht schon war oder durch ihre Wirkung wäre erschöpft und vernichtet worden. Durch das Erkennen verlieren wir nicht die Vernunft, sie gleicht nicht einem Geldbeutel, der seinen Inhalt durch Ausgeben verliert, und entsteht nicht aus einem Conflux von erkennbaren Dingen. Die Polemik wider die Realität der Kräfte stützt sich scheinbar auf die Erfahrung und Beobachtung. Diese aber macht sie mit blöden Augen, ergreift

*) Vgl. C. F. Werner, die Produktionskraft der Erde. Leipzig 1826.

die Theile und ſieht nicht, daß die getheilte Materie eine untheilbare Kraft iſt, die nicht entſtanden und unvergänglicher Natur iſt. Solche Annahmen können daher auch nicht aus einer Unterſuchung über die Erfahrung entſtanden ſein, ſondern ſind metaphyſiſche Vorausſetzungen vor aller Unterſuchung über das Weſen der Dinge. Die Polemik wider die Realität der Kräfte hat nicht in ſich ſelbſt, ſondern in andern Annahmen ihren Grund, wovon ſie eine bloße Folge iſt.

Es iſt aber durchaus bemerkenswerth, daß dieſe Polemik zwei gänzlich verſchiedene Grundlagen hat. Denn einmal entſteht ſie, wenn angenommen worden iſt, daß alle Veränderungen unbedingt ſind und daher bloß durch die Beobachtung aus ſich erkannt werden können, es demnach kein Sein giebt; dann aber auch, wenn das Sein ein unerkennbares Weſen haben ſoll, und die Veränderungen, welche wahrgenommen werden, daher keinen Erkenntnißgrund enthalten und deßhalb bloß ein Schein ſind. Dort folgt aus der Unbedingtheit der Veränderungen, hier aus dem unerkennbaren Weſen des Seins, daß es keine Kräfte giebt. Denn ſind die Veränderungen unbedingt, ſo können ſie auch bloß durch die Beobachtung vollſtändig erkannt werden, wozu alſo keine Erkenntniß aus den Kräften des Seins nothwendig iſt. Die Ungültigkeit beider Begriffe, der Kraft und des Seins, folgt daraus von ſelbſt. Hat das Sein aber ein unerkennbares Weſen, ſo liegt in den Wahrnehmungen kein Erkenntnißgrund für daſſelbe und folglich auch in dem Sein kein Beſtimmungsgrund für die Veränderung. Die Kräfte können daher ſelbſt nur entſtehende und wieder verſchwindende theilbare Erſcheinungen ſein, oder es giebt keine Kräfte. In der Beobachtung der Veränderungen würde daher alle Erkenntniß, ſeien dieſe abſolut oder ein bloßer Schein, liegen. Die Polemik wider die Realität der Kräfte iſt demnach bloß eine Folge von der vorausgeſetzten Gültigkeit zweier metaphyſiſchen Annahmen, wornach entweder die Veränderungen oder das Sein der Dinge ein Schein iſt. Die Zwieſpältigkeit dieſer beiden Annahmen offenbart jedoch die allgemeine Zweifelſucht als ihren gemeinſchaftlichen Grund. Die eine bezweifelt, daß in den ſinnlichen Vorſtellungen, die andere, daß in den Begriffen etwas erkannt werde, woraus in beiden Fällen eine Polemik wider die Realität der Kräfte entſpringt; denn ſie können nicht angenommen

werden, wenn es keine Veränderung oder nur Veränderungen, wenn es entweder kein Sein oder bloß ein Sein giebt.

Allein dieſe Polemik ſteht mit dem Weſen der Sprache im Widerſtreit. Wenn es keine Kräfte giebt oder, was daſſelbe iſt, ſie aus dem Conflux der Erſcheinungen entſtehen und durch ihre Wirkungen erſchöpft werden, ſo wird dadurch das Weſen des Satzes auf den Kopf geſtellt. Nehmen wir an, daß die Kräfte nicht im Sein der Subjekte liegen, ſondern ſie dieſe erſt durch ihre Verbindung mit den Prädikaten empfangen und durch ihre Trennung wieder verlieren, ſo müßte auch das Prädikat den Satz regieren und das Subjekt allein beſtimmen, da dieſes an ſich nichts Beſtimmtes und Erkennbares ſein kann. Der Inhalt des Satzes müßte daher bloß in ſeinem einen Beſtandtheil, dem Prädikate liegen, und das Subjekt wäre ein bloßes Nomen, wodurch nichts bezeichnet wird. Da hiervon aber in der Sprache das Gegentheil ſtatt findet, ſo widerſtreitet jene Ontologie in der Sprache dargeſtellt immer ſich ſelbſt. In der Sprache wird der Inhalt des Satzes durch ſeine beiden Elemente gebildet und iſt im Subjekte ein Beſtimmungsgrund für das Prädikat enthalten, in der Ontologie realitätsloſer Kräfte aber gilt das Gegentheil als wahr. Dieſe Wahrheit aber, in der Sprache dargeſtellt, nimmt in ihr das Gegentheil von ſich als wahr an, oder kann nicht dargeſtellt werden. Denn dazu gehören Nomina, die nichts bezeichnen, und Verba, die als Prädikate den Satz regieren.

Durch die Beilegung der Prädikate wird das Subjekt nur in einem Falle aufgehoben und getheilt, nämlich: wenn die Verbindung ein Widerſpruch iſt. Nur in Widerſprüchen können wir deßhalb denken, wenn wir die Realität der Kräfte verneinen. Daher hat auch die Ontologie realitätsloſer Kräfte die Lehre vertheidigt, daß wir in Widerſprüchen denken. Dieſe dialektiſche Wiſſenſchaftsbildung iſt aber ihre eigne Aufhebung, wie früher gezeigt worden iſt. Die Widerſprüche d. i. die Theilungen und Aufhebungen der Subjekte durch ihre Prädikate ſind aber uns nicht vor unſerem Denken gegeben und beſtehen daher nicht in der Natur der Dinge. Die Beilegung des Prädikats, wodurch das Subjekt getheilt und aufgehoben wird, hebt auch das Denken und die Sprache ſelbſt auf, weßhalb jene Polemik grundlos iſt. Denn wir können keinen Satz bilden, wenn wir annehmen, daß es keine Kräfte giebt.

Die der Polemik zu Grunde liegenden Annahmen haben aber ebenſo wenig Gültigkeit in der Sprache. Weder die Lehre von der Unbedingtheit des Werdens, noch die von dem unerkennbaren Sein harmoniren mit dem Weſen der Sprache. Denn ſie verneinen die Möglichkeit einer Satzbildung, da ſie die Verſchiedenheit ſeiner Elemente und daß ſie zuſammen ſeinen Inhalt bilden nicht anerkennen.

Wenn das Werden unbedingt iſt, ſo giebt es kein Sein, wodurch es bedingt wird, und beſteht alle Erkenntniß bloß in der conſtruirenden Beobachtung der Veränderungen. Dieſe werden, weil ſie unbedingt ſind, aus ſich erkannt, und ihre Wahrnehmung iſt zugleich ihr Verſtändniß. Das Sein aber kann nur ſelbſt durch das Werden bedingt und ein Produkt und Zuſtand deſſelben ſein. Darnach aber hat das Erkennen nur Einen Anfangsgrund in der Wahrnehmung und ſind nur die Verba Zeichen von Vorſtellungen für ſich, die Romina aber Modificationen davon und für ſich leere Zeichen. Dies aber widerſtreitet der Natur des Wortes und der Möglichkeit der Satzbildung, welche durch die Verſchiedenheit der Redetheile bedingt iſt. In der Sprache dargeſtellt widerſtreitet die Lehre von der Unbedingtheit des Werdens ſich ſelbſt. Die Sprache legt allen Zeichen von den Veränderungen, den Verben, Subjekte zu Grunde, wovon ſie Prädikate ſind und wodurch ſie im Satze beſtimmt werden. Die Ontologie des abſoluten Werdens meint aber das Gegentheil von dem, was in der Sprache dargeſtellt wird, und lebt daher mit ihr in einem unaufhebbaren Widerſtreit; denn nach ihr iſt das Sein nur ein Produkt der Veränderung, und dieſe beſtimmt was die Subjekte ſind. Dieſer Widerſtreit aber zeigt zugleich die Ungültigkeit der Lehre an ſich. Denn ſind die Veränderungen abſolut, ſo ſind ſie entweder keine Veränderungen, oder nicht abſolut. Abſolut können ſie nicht ſein, weil wir ſie nicht vor unſerer Wahrnehmung können beobachtet haben, und ſie alſo dadurch bedingt ſind. Sind ſie aber bedingt, ſo ſetzt auch ihre Erkenntniß etwas außer ihnen voraus, wodurch ſie erſt beſtimmt und vollſtändig erkannt werden können, ein Sein, das der Grund der Veränderung und daher kein Produkt, ſondern eine urſprüngliche und unerſchöpfliche Kraft iſt. Sind ſie aber abſolut und deßhalb conſequenter Weiſe auch erkannt, bevor wir ſie wahrgenommen haben, ſo ſind ſie keine Veränderungen, weil ſie ſchon erkannt ſind. Dann ſind ſie ein

erkennbares und erkanntes Sein und vielmehr der Grund und die Bedingung von Veränderungen als absolute Veränderungen. In beiden Fällen ist also ein Sein in ihnen vorausgesetzt, welches aus ihnen erkennbar ist und das sie bedingt. Die Lehre von der Unbedingtheit der Veränderung widerstreitet dem Wesen der Sprache und ist in sich selbst ungültig. Dasselbe gilt von der Lehre, welche ein unerkennbares Sein annimmt, wie dies schon oben nachgewiesen worden ist, da in ihr die Annahme, daß es ein Sein giebt, grundlos ist. Die Polemik wider die Realität der Kräfte hat daher überall keinen Grund. Sie ist eine Metaphysik vor aller Untersuchung über die Erfahrung und das Wesen der Dinge.

Den Inhalt des Satzes bilden seine verschiedenen Elemente, die das in ihm Verbundene sind. Daraus ergeben sich demnach die zwei Gesetze für den Inhalt der Erkenntniß: das der Substantialität, wornach das Sein aller Dinge ein erkennbares und sich gleiches, aber unterscheidbares Wesen hat, und das der Causalität, wornach alle Veränderungen bedingt sind durch das Sein der Dinge und dieses zugleich eine ursprüngliche und unerschöpfliche Kraft ist. Nur diese Auffassung beider Gesetze steht mit dem Wesen der Sprache in Uebereinstimmung. Beide aber stehen selbst in Verbindung mit einander. Denn wenn die Veränderungen nicht bedingt sind, so enthalten sie auch keinen Erkenntnißgrund für das Sein, und wenn dieses ein unerkennbares Wesen hat, so ist es auch keine Kraft, wodurch die Veränderungen bewirkt werden. Für die Auffassung und Gültigkeit beider Gesetze ist demnach dasselbe vorausgesetzt, nämlich die Verschiedenheit und Verbindbarkeit der Satzelemente oder der Anfangsgründe des Erkennens. Ohne dieses würde jenes nicht bestehen können.

Der Satz kann, da Verschiedenes in ihm verbunden ist, sowohl von der Seite des Prädikats wie des Subjekts aus betrachtet werden. Das Prädikat ist ein Erkenntnißgrund für das Subjekt, und dieses wird durch jenes explicirt. Die Einheit und Allgemeinheit des Subjekts wird durch die Vielheit und Besonderung des Prädikats nicht aufgehoben, sondern dargestellt. Das Subjekt ist ein Bestimmungsgrund für das Prädikat, und dieses wird durch jenes bedingt. Die Kraft des Subjekts ist an sich und erschöpft sich durch das Prädikat nicht. Als Nomen stellt das Subjekt ein Sein dar, im Satze aber seine Einheit und Kraft,

Als Verbum ſtellt das Prädikat eine Veränderung dar, und im Satze ein Beſonderes und Bedingtes. Beides beruht auf der Verſchiedenheit der Elemente aller Erkenntniß nach ihrem Urſprunge, ihrem ſinnlichen und intellectuellen Anfangsgrund. Ohne ſinnliche Vorſtellungen wiſſen wir von Veränderungen und ohne intellectuelle vom Sein nichts, und würde es in der Sprache entweder keine Verba oder keine Romina geben. Es giebt daher eine urſprüngliche Zweiheit in unſerem Erkennen, die Vorſtellungen von dem Sein und von der Thätigkeit der Dinge, ohne die es ſelbſt nicht beſtehen kann. Denn ohne die ſinnliche Vorſtellung von den Veränderungen würden wir keinen Erkenntnißgrund für das Sein haben und wäre unſer Erkennen vollendet, und ohne die intellectuelle Vorſtellung vom Sein würde das Sinnliche nicht als ein Hervorgebrachtes erkannt werden. Wir würden nichts erkennen, wenn wir nur ſinnliche Vorſtellungen hätten, denn dies Erkennen hat keinen Gegenſtand außer ſich, und auch nichts, wenn wir nur intellectuelle Vorſtellungen hätten; denn dies Erkennen wäre ohne Inhalt.

Da die Duplicität in unſerem Erkennen zumal iſt und das Elementare außer ſeiner Verbindung nur in der Abſtraktion exiſtirt, ſo iſt jede Vorſtellung, ſei ſie ſinnlich oder intellectuell, wie jedes Wort zugleich Etwas im Zuſammenhang des Erkennens. Obwohl das Sein die Setzung des Gedachten außer dem Gedanken iſt, und die Veränderung die Setzung eines Gegenſtandes für die Sinne, ſo iſt doch das Sein ſowohl ein prädikatives wie ein ſubjektives, wie auch das Nomen dies iſt. Die abſolute Poſition iſt daher entweder ein Unding, ein Nomen, das nicht Beſtandtheil des Satzes ſein kann, oder ſie iſt zugleich ein Träger von Eigenſchaften. Die Veränderungen und Thätigkeiten der Dinge müſſen daher auch als ein Sein gedacht werden können. Sie ſind das prädikative Sein, ſeine Eigenſchaften, worin es erſcheint und woraus es erkannt wird. In der Sprache iſt das Sein die Namengebung der Dinge, ſie ſind wie ſie benannt werden. Nennen heißt Sein. Der Namengebung aber liegt das ſubjektive Sein des gedachten außer dem Gedanken, die Setzung ohne welche nichts iſt, und das prädikative Sein, die Setzung ohne welche nichts erſcheint und erkannt werden kann, zu Grunde. Das Sein iſt daher für uns ein Prädikat, an ſich aber das Subjekt aller Prädikate, weßhalb es zugleich ſich uns zu erkennen

giebt. Denn in ſeinen Prädikaten iſt es ein unterſcheidbar gleiches Weſen.

Auch die Veränderungen ſind prädikativ und ſubjektiv. Als Subjekt iſt die Veränderung die Kraft des Seins, welche ihm innewohnt, da es an ſich beſtimmt iſt; als Prädikat aber eine Wirkung und Aeußerung, welche durch das Sein der Dinge bedingt iſt, da ſie nur das für die Sinne Bekannte ſind. Die ſubjektive Thätigkeit iſt die unendliche Kraft der Dinge, welche durch die Prädikate nicht entſteht und nicht erſchöpft wird; die prädikative Thätigkeit aber iſt die Veränderung, welche einen Anfang und ein Ende in einem Sein außer ſich hat.

Wir fragen daher nicht bloß nach dem Sein und Werden der Dinge, nach ihren intellectuellen und ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern auch nach der Thätigkeit des Seins, welches in ſeiner Kraft beſteht, und nach dem Sein der Thätigkeiten, welche die Eigenſchaften der Dinge ſind, oder der doppelten Beziehung der ſinnlichen und intellectuellen Vorſtellungen auf einander. In einem Satze liegt daher ſowohl die Explication der Einheit des Subjekts durch das Prädikat, als auch die Beſtimmung des Prädikats durch das Subjekt. Wenn daher ein Nomen als Subjekt gegeben iſt, ſo iſt eine Mehrheit von Prädikaten ſetzbar, welche daſſelbe expliciren können. Von dem Nomen iſt vieles prädicirbar, weil es eine Einheit iſt. Wenn ein Verbum als Prädikat gegeben iſt, ſo kann auch eine Mehrheit von Nennwörtern geſetzt ſein als Vorausſetzung (Subjekt) oder als Beſtimmung (Adverbium) und als Ergänzung (Adjektiv und Objektiv) des Verbums, denn die Nomina können ſubjektiv und prädikativ ſein. Das Prädikat iſt mehrfach beſtimmbar, weil es etwas Beſonderes und Mannigfaltiges ausdrückt. Eine ſinnliche Vorſtellung iſt ebenſo auf eine Mehrheit von Begriffen beziehbar, welche ihre verſchiedene Beſtimmungen enthalten.

Eine Sprache iſt jedoch nicht bloß eine geſetzmäßige Verbindung, ſondern auch eine Vielheit von Wörtern zur Bezeichnung von Vorſtellungen. In dieſer hat die allgemeine Natur des Wortes und ſeiner geſetzmäßigen Verbindung Gültigkeit. Durch die Vielheit der Wörter kann der Zuſammenhang in der Sprache nicht alterirt werden. Beides iſt in ihr mit einander verbunden. Die Vielheit der Wörter beſteht zugleich mit ihrer geſetzmäßigen Verbindung. Die Sprache iſt daher ein Syſtem von Wörtern

zur Bezeichnung von Vorſtellungen. Denn ein Syſtem iſt die Verbindung einer Vielheit zur Einheit. Sie ſetzt daher einen durchgängigen Zuſammenhang in den Vorſtellungen oder eine Weltanſicht voraus. Dieſe wird demnach an der Auffaſſung von der Vielheit und der Einheit, oder wie jene mit der geſetzmäßigen Verbindung übereinſtimmt, erkennbar ſein.

Die Vielheit iſt entweder eine Verſchiedenheit des Seins oder der Thätigkeit. Wenn ſie funktionell iſt, ſo kann ſie nur eine extenſive oder intenſive Verſchiedenheit ſein. Denn Thätigkeiten unterſcheiden ſich nur nach der Größe und dem Grade ihrer Wirkſamkeit. Die Verſchiedenheiten des Seins können aber nicht quantitative und graduelle ſein, denn dieſe ſind funktionell. Dem Sein nach iſt etwas entweder unvergleichlich verſchieden und die Vielheit iſt zuſammenhangslos, oder es iſt vergleichbar verſchieden und die Vielheit iſt eine zuſammenhängende. Dieſe iſt eine Verſchiedenartigkeit des Seins. Die Vielheit des Seins kann aber nur eine Verſchiedenartigkeit ſein, denn in ihr muß das allgemeine Weſen des Satzes anwendbar ſein. Sie ſetzt daher zugleich eine Einheit oder eine ſubſtantielle und cauſale höhere Ordnung in dem Verſchiedenen voraus. Dem Sein und der Thätigkeit der verſchiedenartigen Dinge liegt deßhalb eine Gemeinſchaft des Zuſammenbeſtehens und der Wechſelwirkung zu Grunde. Denn was in der Verbindung des Satzes im Allgemeinen ſich darſtellt, das Weſen und die Kraft des Seins, muß auch in der Vielheit zur Darſtellung kommen. Es muß daher eine ſubſtantielle und cauſale Verbindung derſelben in einer Einheit geben, weßhalb die Vielheit nur eine Verſchiedenartigkeit derſelben ſein kann. Sie iſt eine Sonderung der Einheit, worin dieſe ſpecificirt und individualiſirt iſt. Demnach iſt die Vielheit entweder eine funktionelle Verſchiedenheit nach der Ausdehnung und dem Grade der Thätigkeit, oder eine Verſchiedenartigkeit nach der Sonderung und dem Zuſammenhange des Seins. Ohne die Sonderung giebt es keine Vielheit des Seins, und ohne den Zuſammenhang iſt ſie keine Verſchiedenartigkeit.

Eine atomiſtiſche Auffaſſung von der Vielheit ſtimmt daher mit dem Weſen der Sprache nicht überein. Nach der Atomen- und Monadenlehre ſoll die Vielheit des Seins, welche angenommen wird, eine getrennte und zuſammenhangsloſe ſein. Sie hebt daher, wenn ſie conſequent iſt, die ſubſtantielle und cauſale Ver-

bindung der Dinge auf und verneint sprachlich die allgemeine Gültigkeit der gesetzmäßigen Wortverbindung. Denn Atome sind zusammenhangslose Wesen, auf die nichts wirken und die auf nichts wirken können, Monaden aber sind Seelen, die so vertieft sind in ihre innere Schönheit, daß sie eine Außenwelt nicht gewahr werden; sie sind daher Elemente, die nicht Glieder eines Ganzen, oder Wörter, die nicht Redetheile sein können. Diese Auffassung von der Vielheit des Seins widerspricht daher dem Wesen der Sprache. Denn da in ihr jedes Wort Bestandtheil einer Rede, Prädikat oder Subjekt eines Satzes sein kann, so kann die Vielheit auch nicht eine getrennte und zusammenhangslose sein. Die Meinung in einer Atomenlehre von der Vielheit des Seins ist daher in der Sprache nicht darstellbar. Denn dieses wäre nur möglich durch Wörter, die nicht Redetheile sein und nicht in Sätze mit einander verbunden werden können. Man würde sie höchstens in bloßen Interjektionen darstellen können.

Werden aber nur funktionelle Verschiedenheiten angenommen, so kann es nur Ein Sein geben, welches in der Reihe der Erscheinungen nach der Stufe seiner Entwicklung, gradweis, sich unterscheidet. Dem Sein nach muß Alles gleich, und bloß der Entwicklung nach kann es verschieden sein. Demnach giebt es keine Vielheit des Seins, sondern nur der Thätigkeiten. Allein diese Annahme stimmt ebensowenig wie die atomistische Auffassung von der Vielheit mit dem Darstellungsmittel der Erkenntniß überein. Denn die Prädikate weisen für ihre Bestimmung auf eine Mehrheit von Nennwörtern hin, und die Veränderung setzt daher eine Vielheit des Seins zu ihrer Erklärung voraus. Wo sich etwas verändert, ist auch eine Vielheit des Seins. Die Annahme, daß die Vielheit nur in einer funktionellen Verschiedenheit bestehe, vermag die Bestimmung der Veränderungen und der Entwicklung nicht zu erklären. Gäbe es daher nur eine graduelle Verschiedenheit, so müßte die Entwicklung des Einen Seins selbst unbestimmt, ohne Grund und Zweck sein. Dadurch aber läge auch in der Veränderung kein Erkenntnißgrund für das Sein, und dieses wäre demnach ohne Unterschied sich gleich, oder was dasselbe ist, die Veränderung wäre sein Wesen, wodurch die Annahme, daß es ein Sein giebt, sich selbst aufhebt.

Eine funktionelle Verschiedenheit setzt demnach eine Vielheit des Seins voraus, und diese ist eine Verschiedenartigkeit, weil ihr

eine Gemeinſchaft zu Grunde liegt. Der Thätigkeit nach unterſcheiden ſich alle Naturweſen nur graduell, dem Sein nach aber nach der Art, zu der ſie gehören. Funktionell ſind Pflanzen und Thiere nur graduell verſchieden, ihrem Typus nach aber ſind ſie ſpecifiſch verſchieden. Körperlich und geiſtig ſind die Dinge nur graduell oder funktionell verſchieden, ihrem Sein nach aber verſchiedenartig. Wenn wir den Menſchen nur nach ſeinen körperlichen und geiſtigen Veränderungen und Thätigkeiten auffaſſen, ſo iſt er nur dem Grade nach von allen Naturweſen verſchieden; erkennen wir aber den Grund und Zweck der Thätigkeiten, welche im Sein liegen, ſo vermögen wir ſeine Art zu erkennen. Deßhalb muß man in allem Erkennen ſeine Gedanken auf die Kräfte der Dinge richten, worin ſich die Verſchiedenartigkeit des Seins offenbart.

Wenn der Begriff der Größe und des Grades nur mit dem der Thätigkeit und nicht unmittelbar mit dem des Seins verbunden werden kann, das Sein ſich nicht vermehren und nicht ſteigern läßt, die Dinge nicht exiſtiren z. B. nach dem Grade ihrer Schwere, wonach die leichteren Stoffe am wenigſten und die ſchwerſten am meiſten exiſtirten, ſo iſt es doch wohl möglich und ſogar nothwendig, daß das Sein verſchiedenartig iſt. Denn nur wenn dies der Fall iſt, giebt es zugleich funktionelle Verſchiedenheiten und eine Welt d. i. eine Einheit des Seins und der Thätigkeiten. Die Welt iſt daher nicht bloß ein Inbegriff von Körpern und Seelen, von artikulirten Lauten und Vorſtellungen, von funktionellen Verſchiedenheiten, ſondern auch ein Inbegriff von Arten und Gattungen. Wenn alſo nur funktionelle Verſchiedenheiten angenommen werden, giebt es keine Vielheit des Seins, und wenn dieſe nur eine atomiſtiſche iſt, keine Gemeinſchaft d. i. in beiden Fällen keine Welt. Dieſe iſt mithin nur möglich durch die Verſchiedenartigkeit des Seins.

Die Vielheit der Wörter und der gegenſtändlichen Vorſtellungen, welche ſie bezeichnen, beſteht zuſammen nur mit der allgemeinen Gültigkeit der Satzverbindungen. Das Eine kann nicht durch das Andere aufgehoben werden. Deßhalb ſind wir genöthigt, in der Vielheit des Seins und der Thätigkeit eine Einheit des Zuſammenbeſtehens und der Wechſelwirkung anzunehmen. In einer höheren in ſich begrenzten Einheit und Ordnung ſtimmen die Thätigkeiten des Seins und das Sein der Thätigkeiten über-

ein. Das Weſen und die Kräfte, die Eigenſchaften und die Veränderungen der verſchiedenartigen Dinge ſind in dieſer Einheit der Welt gleichmäßig geordnet. Sie iſt die Totalität von ſelbſtändigen Weſen und Kräften, welche Elemente oder Glieder ihrer Ordnung ſind. Die Veränderungen ſind daher ſowohl durch die Gleichheit wie durch die Verſchiedenartigkeit des Seins bedingt. Das Thun und Leiden iſt in der Gemeinſchaft des Zuſammenbeſtehens eine Wechſelwirkung nach der Verſchiedenartigkeit des Seins. Denn die Wechſelwirkung iſt nicht bloß eine Duplicität der Wirkſamkeit, der Einwirkung und Rückwirkung und noch viel weniger eine ſolche, worin eine Wirkung ſelbſt wieder eine Urſache wird, welches bei der darin angenommenen Gleichheit des Seins unmöglich iſt, ſondern eine zugleich durch die Verſchiedenartigkeit des Seins bedingte Wirkſamkeit. Denn die einwirkende Urſache wird zu einem Reize, und die Rückwirkung geſchieht nicht nach der Beſchaffenheit der Einwirkung, ſondern nach der des Weſens, von dem die Reaktion erfolgt, weil dieſe Wirkſamkeit durch die Verſchiedenartigkeit des Seins bedingt iſt. Dem entſprechend hat die einwirkende Urſache Wirkſamkeit und iſt die Rückwirkung beſchaffen. Ohne eine Verſchiedenheit des Seins giebt es wohl eine Duplicität und Gleichheit der Einwirkung und Rückwirkung, aber in der That keine Wechſelwirkung; denn nur das Verſchiedenartige iſt reizbar und iſt eine erregende Urſache.

Alle Veränderungen haben daher ihren Grund entweder in der Gleichheit oder in der Verſchiedenartigkeit des Seins, und es giebt keine Verhältniſſe ohne Dinge, die ſich zu einander verhalten und nach ihrem Sein in ihrem Thun und Leiden bedingt wären. Wenn an ſich zwiſchen den Dingen gar keine Verbindung beſteht, wie es in der Atomenlehre angenommen wird, ſo herrſcht der Zufall, oder das Sein der Dinge iſt zugleich ihr Schickſal, da es in unſerem Erkennen und in der Sprache jedenfalls ein ohne Grund veränderliches iſt. Die ſubſtantielle und cauſale Verbindung iſt das zufällige Schickſal der Atome. Wenn es aber nur Ein Sein und demnach nur funktionelle Verſchiedenheiten giebt, ſo iſt die Veränderung an ſich zugleich das Schickſal der Dinge, dem ſie im Thun und Leiden unterworfen ſind. Bei dieſer Gleichheit des Seins kann aber der nicht ſprechen, welcher redet, da nur in ihm geſprochen wird, und bei jener verbindungsloſen Vielheit kann die Sprache nicht ein Darſtellungsmittel der

Erkenntniß ſein, ſondern wer redet, der ſchweigt. Da es aber eine Ordnung und eine Vielheit des Seins giebt, ſo müſſen alle Veränderungen entweder in der Gleichheit des Seins ihren Grund haben und erfolgen mit Nothwendigkeit, oder in der Verſchiedenartigkeit und erfolgen mit Freiheit. Jenes iſt die Natur, dieſes die ſittliche Welt. Nur dieſe beiden enthalten demnach Erklärungsgründe, der Zufall aber und das Schickſal „dienen nur zum Polſter der Unwiſſenheit“ und wiederſprechen der Sprache, ſofern in ihr ein Syſtem von Wörtern zur Bezeichnung von Vorſtellungen gegeben iſt.

Hieraus ergiebt ſich nun das dritte Geſetz für unſer Erkennen, das kosmologiſche, wornach eine Gemeinſchaft und Wechſelwirkung aller Dinge in der Einheit einer Welt ſtatt findet. Unſer Erkennen iſt durch die Gültigkeit deſſelben bedingt, denn es iſt nicht möglich, wenn keine Gemeinſchaft zwiſchen dem erkennenden Weſen und dem erkennbaren Gegenſtand und wenn keine Verſchiedenartigkeit ſtatt findet, ohne die keine Wechſelwirkung iſt. Die Auffaſſung und Gültigkeit der drei Geſetze über den Inhalt des Erkennens, des der Subſtantialität, der Cauſalität und der Gemeinſchaft in einer Welt, ergiebt ſich mithin aus dem Weſen der Sprache, mit dem das innere Weſen des Erkennens übereinſtimmt. Dieſe drei Geſetze haben ihren Grund in den vier Begriffen des Erkennens, dem des Seins und der Veränderung, der Einheit und Vielheit. Von der Veränderung und Vielheit wiſſen wir durch die Erfahrung, von dem Sein und der Einheit durch den Verſtand. Dieſe vier Begriffe haben daher einen doppelten Urſprung aus dem ſinnlichen und intellectuellen Anfangsgrunde unſeres Erkennens. Ohne dieſe Duplicität in unſerem Erkennen wiſſen wir nichts von der Veränderung und dem Sein, der Einheit und der Vielheit der erkennbaren Dinge. Die Begriffe der Ontologie von dem Sein und der Veränderung, von der Einheit und der Vielheit oder der Gleichheit und Verſchiedenartigkeit, und die daraus ableitbaren werden, wie wir geſehen haben, verſchieden erklärt, je nachdem man nur einen Anfangsgrund des Erkennens in den Sinnen oder dem Verſtande oder beide annimmt. Darnach richtet ſich auch die Auffaſſung und die Gültigkeit der drei ontologiſchen Geſetze des Erkennens. An dem Weſen der Sprache aber beſitzen wir ein Mittel, das innere Weſen des Erkennens zu beſtimmen und zu beurtheilen. Bisher haben wir

indeß nur den Inhalt des Erkennens betrachtet und werden jetzt auch die Form, oder das logische Wesen desselben in gleicher Weise nach der Anleitung der Sprache untersuchen.

Die Form des Satzes liegt in seiner Verbindung ohne das Verbundene, denn dieses bildet zugleich nach seinen beiden Bestandtheilen den Inhalt. Die Vielheit der Wörter, die Verschiedenheit der Redetheile und ihre Prädikats- und Subjektssetzung im Satze enthalten die Momente zur Bestimmung des ontologischen Wesens des Erkennens; in der Gesetzmäßigkeit der Verbindung für sich liegt die Anleitung zur Bestimmung seines logischen Wesens.

Der Satz ist die Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt. Die Verbindung für sich ist die Form. Sie ist kein dritter Bestandtheil des Verbundenen, wie man meint, wenn die Copula ein dritter Bestandtheil des Satzes sein soll. Die Verbindung selbst ist nur möglich, wenn sie das Ganze der verbundenen Theile ist. Ist sie aber selbst ein Bestandtheil des Verbundenen, so ist die Verbindung unmöglich, denn alsdann wird ins Unbestimmte eine Verbindung gefordert, welche sie selbst mit dem Verbundenen verbindet. Denn die Verbindung als ein Drittes zu dem Verbundenen kann nicht gefunden werden, das Denken sucht ins Endlose eine Verbindung ohne sie finden zu können. Allein diese endlose Vermittlungssucht des Skepticismus beruht auf der falschen Ansicht, daß die Copula ein dritter Theil des Satzes oder der Verbindung ist. Aus ihr folgt freilich das Streben der endlosen Vermittlung, ein Band zu finden, das die Verbindung mit dem Verbundenen verbindet, allein es folgt überall nicht, wenn die Copula kein dritter Theil des Satzes ist. Dies ist aber der Fall; denn der Satz ist, das Prädikat mag durch ein Nomen mit dem Substantivverbum oder bloß durch ein Verbum bezeichnet sein, nur die Verbindung eines Prädikats mit einem Subject, die Verbindung aber ist die Form und kein Bestandtheil der Verbundenen. Deßhalb besteht die endlose Vermittlungssucht der skeptischen und dialektischen Wissenschaftsbildung nicht mit der gegebenen Sprache, weil in dieser die Verbindung keine endlose Vermittlung, sondern das Ganze des Verbundenen ist.

Der Satz ist eine Verbindung verschiedener Redetheile. Das Verbundene in ihm ist ein Unterschiedliches und Unterscheidbares. Wäre das Verbundene nichts Unterscheidbares in sich, so würde die Form keinen Inhalt haben und eine leere Form von Nichts

ſein. Der Satz iſt daher zugleich eine Verbindung und Unterſcheidung. Verbinden aber und Unterſcheiden heißt Denken. Denkend unterſcheiden und verbinden wir. Die geſetzmäßige Satzverbindung iſt eine Darſtellung von dem Geſetze des Denkens, wie es unterſcheidet und verbindet.

Da der Satz als eine Verbindung zugleich eine Unterſcheidung in ſich enthält, ſo ergiebt ſich daraus für das geſetzmäßige Denken, daß in ihm beide Funktionen zumal ſind und mit einander beſtehen müſſen. Wo nichts Unterſcheidbares und nichts unterſchieden iſt, kann auch nicht verbunden werden, und wo verbunden wird, iſt ein Verſchiedenes vereint. Beide Funktionen können aber nur mit einander beſtehen, wenn alles Unterſchiedene zugleich verbindbar und alles Gleiche zugleich unterſcheidbar in ſich iſt; das Verſchiedene muß demnach vergleichbar und das Gleiche unterſcheidbar ſein, ſonſt können wir nicht denken. Unterſcheiden wir aber ſo, daß das Verſchiedene nicht mehr vergleichbar und daher nur getrennt iſt, und verbinden wir ſo, daß die Verbindung eine Einheit ohne Unterſcheidung iſt, ſo iſt weder dieſe Einheit noch jene Trennung ein Gedanke, ſondern ein Undenkbares, das dem Satze widerſpricht, worin es dargeſtellt wird. Denn das unvergleichbar Verſchiedene würde ein gleich Verſchiedenes ſein und daher auch ein Ununterſchiedenes und Ununterſcheidbares. Als Gedanke würde es demnach ein Unterſchied ſein, der zugleich keiner iſt. Denn das unvergleichbar Verſchiedene können wir nicht unterſcheiden, weil es gleich verſchieden iſt. Solche Unterſchiede würden zugleich verſchwindende und daher Unterſchiede ſein, die keine ſind, oder Widerſprüche. In irgend einem Satze dargeſtellt widerſpräche es ſich ſelbſt, da die verſchiedenen Elemente derſelben zugleich verbindbar ſind. Es iſt daher eine Vorausſetzung des Denkens, daß es nichts unvergleichbar Verſchiedenes giebt, weil darin nicht unterſchieden werden kann. Einfache zuſammenhangsloſe Weſen, wie die Atome, ſind ſolche Widerſprüche, die nicht gedacht, ſondern bloß imaginirt werden. Als unvergleichbar verſchieden haben ſie kein unterſcheidbares Weſen und ſind daher gleich verſchieden, d. h. gar nicht verſchieden. In ihrer unvergleichbaren Verſchiedenheit ſind alle gleiche, unſagbare Nichtſe, leere Namen, welche nicht Elemente eines Ganzen ſein können.

Wir können aber denkend auch nicht ſo verbinden, daß die Verbindung eine Einheit ohne Unterſcheidung iſt. Denn dieſe

Einheit iſt eine Verbindung, worin nichts verbunden iſt, ein ununterſcheidbar Gleiches. Daß es nichts ununterſcheidbar Gleiches giebt, iſt die Vorausſetzung des Denkens, weil dann keine Verbindung möglich iſt. Es gilt daher der alte Ausdruck des Geſetzes der Identität: omne subjectum est praedicatum sui. Denn in jedem Satze iſt ein Unterſchied des Prädikats vom Subjekt. Das ununterſcheidbare Gleiche widerſpricht daher dem Satze, worin es dargeſtellt wird. Von ſich ſelbſt kann ein Wort nur ausgeſagt werden durch die Verbindung mit einem andern, denn die Nomina ſind nur durch Verba prädikativ und dieſe nur durch Nomina ſubjektiv, weßhalb darin immer zugleich ein Unterſchied von Prädikat und Subjekt enthalten iſt.

Das ununterſcheidbar Gleiche iſt keine Verbindung und das unvergleichbar Verſchiedene nichts Unterſchiedenes, und beide ſind keine Gedanken, ſondern Widerſprüche d. i. vergebliche Verſuche zu denken. Denn wir denken nicht, wenn wir unterſcheiden, die Unterſchiede aber zugleich keine ſind, und wenn wir verbinden, die Einheit aber zugleich nichts verbindet. Unterſchiede, die zugleich keine ſind, Einheiten, die nichts verbinden und daher ohne Unterſcheidungen oder bloß die Aufhebung der Unterſchiede ſind, ſind keine Gedanken, ſondern Widerſprüche. Denn in all ſeinem Unterſcheiden und Verbinden muß das Denken mit ſich ſelbſt übereinſtimmen. Dies iſt aber nur möglich, wenn alles Verſchiedene vergleichbar und alles Gleiche unterſcheidbar iſt. Beide Funktionen des Denkens beſtehen nur mit einander zumal. Wird unterſchieden, ſo muß das Verſchiedene verbindbar ſein, und wird verbunden, ſo muß das Gleiche unterſcheidbar ſein, ſonſt ſtimmt das Denken nicht mit ſich überein, oder es wird nicht gedacht, d. h. nicht unterſchieden und nicht verbunden.

Die Art und Weiſe der Unterſcheidungen und der Verbindungen entſprechen daher auch einander. Wir verbinden wie wir unterſchieden haben, und unterſcheiden wie wir verbinden. So entſprechen in den elementaren Rechnungsarten die Verbindungen den Unterſcheidungen, die Addition der Subtraction, die Multiplication der Diviſion. Auch bei den Sonderungen und Verbindungen der Begriffe iſt dies der Fall. Der Zerlegung (partitio) eines Begriffes in ſeine Merkmale entſpricht die Verbindung derſelben durch Beiordnung unter einander und Gleichſtellung mit dem Ganzen. Der Eintheilung entſpricht die Neben- und Unter-

ordnung der Glieder eines Begriffes in seinem Umfange. Die Zerlegung stimmt nicht mit der Neben- und Unterordnung, und die Eintheilung nicht mit der Beiordnung im Inhalte eines Begriffes überein. Ebenso kann, wenn nur funktionell unterschieden wird, auch nur entsprechend verbunden werden.

Das Unterscheiden und Verbinden oder das Denken geht jedoch durch verschiedene Bildungsstufen hindurch, welche die Logik gewöhnlich die Formen des Urtheilens nennt. Wenn Denken Urtheilen und Urtheilen Denken heißt, so ist gegen diesen Sprachgebrauch nichts einzuwenden, nur darf man alsdann nicht, wie die Logik es freilich macht, zugleich eine besondere Funktion des Denkens das Urtheil nennen. Nach demselben Sprachgebrauch wird der Satz die Darstellung eines Urtheils genannt, wornach zugleich auch die Darstellung eines Begriffes ein Urtheil sein würde. Die Formen der Satzverbindung und die Urtheilsformen müssen sich, wenn dieser Sprachgebrauch, den wir vorläufig beibehalten, angenommen ist, entsprechen. An der Verschiedenheit der Aussage im Satze erkennt man zugleich die Verschiedenheiten der Urtheilsformen oder des unterscheidenden und verbindenden Denkens.

Die Aussage kann nach vier Gesichtspunkten, wovon jeder zwei Abfälle hat, eine verschiedene sein. Das Prädikat wird dem Subjekt beigelegt oder abgesprochen, ihre Verbindung bejaht oder verneint, behauptet, gesetzt oder aufgehoben. Dies ist der erste Gesichtspunkt der Bejahung oder der Verneinung der Aussage. Zweitens ist die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte wirklich oder möglich, gewiß oder ungewiß. Die Aussage hat Gewißheit, wenn sie wirklich statt findet, ungewiß aber ist sie, wenn sie möglich ist. Der Zweifel ist ein mögliches Urtheil, die Frage ein ungewisses. Drittens wird das Prädikat vom Subjekt allgemein oder vereinzelt ausgesagt. Die Aussage gilt allgemein oder im Besonderen. Wird dieser Gesichtspunkt nicht auf die Aussage selbst, sondern auf den Inhalt des Subjektsbegriffes bezogen, so ist das eine Unterscheidung der Subjektsbegriffe, aber damit nicht nothwendig der Aussage, weßhalb auch das sogenannte singuläre Urtheil bald als ein allgemeines und bald als ein besonderes angesehen wird. Daraus entsteht daher keine Eintheilung der Urtheile. Dieser Gesichtspunkt muß vielmehr auf die Aussage selbst bezogen werden. Geschieht dies, so ist es einerlei,

ob im Subjektsbegriff ein einzelnes individuelles Wesen oder ein allgemeines gedacht wird. Denn nicht hierauf, sondern auf die Aussage selbst kommt es an, ob sie allgemein oder im Besonderen gültig ist. Viertens kann die Aussage nothwendig oder zufällig sein. Wenn sie nothwendig ist, so hat sie einen Grund warum die Verbindung statt findet, und wenn sie keinen Grund hat, ist sie zufällig.

Dieser letzte Gesichtspunkt bezieht sich jedoch nicht auf das einfache, sondern auf das zusammengesetzte Urtheil, oder in der That nicht auf das Urtheil, sondern auf die Beweise, auf die Begründungen und Folgerungen, welche die Logik nach ihrem unbestimmten Sprachgebrauch freilich auch Urtheile nennt. Diese Namengebung scheint an sich von keinem Einfluß auf die Sache selbst zu seiu, wird es jedoch beim Mangel an Unterscheidungen. In einem einfachen Urtheile wird die Nothwendigkeit der Verbindung nicht gedacht, wenn auch in einem einfachen Satze eine Bezeichnung durch das Wort „nothwendig" dafür gesetzt werden kann. Diese Abkürzung in der Darstellung aber verleitet dazu, den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit der Verbindung auf das einfache Urtheil selbst zu übertragen. In demselben wird jedoch nur die Gewißheit oder Wirklichkeit der Verbindung gedacht. Der Gedanke aber, daß die Verbindung nothwendig ist, ist kein einfaches Urtheil, denn dazu gehört ein Grund, worin immer zwei Gedanken direkt oder indirekt mit einander verbunden werden. Wenn man zu dem Urtheile, der Stein fällt, das Wort „nothwendig" hinzufügt, so wird, daß er nothwendig fällt, doch nur gedacht, wenn ein zweites Urtheil hinzukommt, etwa der Grund, weil der Stein schwer ist. Der Gedanke, der Stein fällt, sagt über die Nothwendigkeit der Verbindung für sich nichts aus, wenn aber das Wort „nothwendig" hinzugefügt wird, so ist das eine Abkürzung in der Sprache, der entweder ein zweiter Gedanke entspricht als Grund der Verbindung, oder die bloß ein leeres Wort ist. Solche einfache Urtheile sind nur unvollständig dargestellte zusammengesetzte Urtheile oder Begründungen. Wenn aber wirklich die Nothwendigkeit der Verbindung in einem einfachen Urtheile gedacht würde, so brauchten die Wissenschaften keine Beweise zu führen, und es genügte für sie nur lauter einfache nothwendige Urtheile zu bilden. Allein solche nothwendige Urtheile sind in der That Vorurtheile, welche im Voraus als bewiesen gelten.

Dieſe Anſicht würde daher in den Wiſſenſchaften die Beweisführung aufheben, die Wiſſenſchaften ſtatt der Beweiſe nur Vorurtheile beſitzen. Da auch die ſ. g. hypothetiſchen und disjunktiven Urtheile zuſammengeſetzte ſind und daher nur uneigentlich ſo heißen, ſo erhellt hieraus, daß nur die drei erſten Geſichtspunkte ſich auf das einfache Urtheil oder den einfachen Gedanken beziehen, der vierte aber auf ihre Verbindung oder auf die Beweiſe.

Unter den vier Bildungsſtufen des Denkens findet demnach eine Sonderung ſtatt zwiſchen der letzten und den drei erſten. Dieſe gehen die Bildungsſtufen des einfachen Gedankens an, jener aber ihre Verbindung in den Beweiſen. Eine Wiſſenſchaft oder das Erkennen iſt daher, ſeiner Form nach, entweder Gedanken (Begriffe) bildend oder Beweis führend.

Unter den drei erſten Bildungsſtufen zeigt die erſte und zweite der Bejahung und Verneinung, der Wirklichkeit und Möglichkeit der Verbindung auf das Denken für ſich hin, die dritte der Allgemeinheit und Beſonderheit der Verbindung aber auf die Verſchiedenheit des doppelten Urſprungs unſerer Erkenntniß aus den Sinnen und dem Verſtande.

Die Erkenntniß aus den Sinnen iſt nach ihrer Form wie nach ihrem Inhalte eine beſondere, für jeden Sinn eine andere, die aus dem Verſtande jedoch nach Form und Inhalt eine allgemeine. Sinnlich erkennt Jeder die Welt nur nach ſeinem beſonderen Standpunkte und nach der Vielheit der Sinne, die ihm gegeben ſind. Jeder Sinn empfindet jegliche Erregung nach ſeiner Art. Die Erkenntniß daraus iſt daher nur immer eine beſondere, für das Auge eine andere als für das Ohr, für den inneren Sinn eine andere als für den äußeren. Die ſinnliche Welt erſcheint daher ſo vielfach, als es verſchiedene Sinne giebt, demnach uns fünffach verſchieden, und wie ſie dem einen Sinne erſcheint, ſo erſcheint ſie keinem anderen, denn gefärbt und leuchtend iſt ſie nur für das Auge. Da jeder Sinn ein beſonderer iſt, ſo iſt weder der fünfte Sinn des Gefühls noch irgend ein anderer der allgemeine; denn wie etwas dem Gefühle erſcheint, ſo erſcheint es keinem anderen Sinne. Es giebt deßhalb keinen Gemeinſinn in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ſondern der Gemeinſinn iſt der Verſtand. Da jeder Sinn die Erſcheinung nur nach ſeiner ihm angebornen Natur auffaßt, ſo kann er ſie

nicht zugleich allgemein auffaſſen. Die Verbindung der Empfindungen der Sinne iſt daher keine Empfindung, ſondern ein Gedanke. Ohne Verſtand iſt für ein ſinnbegabtes Weſen die Welt oder überhaupt der Gegenſtand ſeiner Wahrnehmung nicht einer, ſondern ſo vielfach verſchieden wie es ſeine Sinne ſind, für uns demnach fünffach oder, wenn man zugleich auf die Duplicität der inneren und äußeren Sinne achtet, zehnfach verſchieden. Und da der eine Sinn zugleich von dem anderen nichts weiß, würden für daſſelbe viele getrennte Welten exiſtiren. Weder der Form noch dem Inhalte nach iſt alſo die ſinnliche Erkenntniß eine allgemeine, ſondern nur eine beſondere. Nach ſeinen Sinnen und ſeinem individuellen Standpunkte iſt dem ſinnbegabten Weſen die Welt eine andere. Auf der Erde können wir ihre Geſtalt nicht unmittelbar, ſondern nur an ihrem Schatten wahrnehmen. Der Kreis erſcheint uns als ein Oval, das Grüne roth (complementär) je nachdem es geſehen wird. Alle Beſonderung in unſerer Erkenntniß iſt ſinnlich oder ſtammt aus den Sinnen.

In der ſinnlichen Erkenntniß iſt aber Gewißheit oder Wirklichkeit und Bejahung. Es iſt keine Verneinung in ihr möglich. Denn die Verneinung kann nicht wahrgenommen, ſondern nur gedacht werden. Unſere Gedanken können nichtig ſein, unſere Wahrnehmungen aber nicht. Da jede Wahrnehmung eine Bejahung iſt, ſo kann ſie auch nicht ungewiß ſein, ſondern iſt gewiß. Die ſinnliche Erkenntniß iſt daher, obgleich nur eine beſondere, nach ihrem Gegenſtande und ihrem Standpunkte eine poſitive und gewiſſe. Ihre Gewißheit und Bejahung iſt jedoch gleichfalls eine beſondere.

Die ſinnliche Erkenntniß wird für eine Täuſchung gehalten, d. h. in ihr iſt keine Gewißheit und keine Bejahung, wenn ſie eine allgemeine nach ihrer Form und ihrem Inhalte ſein ſoll. Dies iſt ſie nicht. Denn wie die Welt uns auf unſerem beſonderen Standpunkte erſcheint und ſich zu erkennen giebt, ſo iſt ſie nicht an ſich und nicht für jedes erkennende Weſen. Wenn das Gegentheil aber angenommen worden iſt, ſo iſt die ſinnliche Erkenntniß eine Täuſchung, weil alsdann gemeint wird, der Gegenſtand exiſtirt allgemein, ſo wie er den Sinnen ſich dargeſtellt hat. Allein dies iſt eine Täuſchung nur deßhalb, weil jene Meinung als gültig vorausgeſetzt war. Sie exiſtirt daher überall nicht, wenn jene Meinung nicht exiſtirt. Dieſe aber iſt ein Vorurtheil,

welches nicht aus der Unterſuchung über die Sinne und die ſinnliche Erkenntniß gewonnen iſt.

Die Sinne täuſchen, kann daher auch zweierlei heißen, denn die Täuſchung kann allgemein oder nur in beſonderen Fällen ſtatt finden. Iſt ſie allgemein, ſo iſt die Täuſchung zugleich unaufhebbar, denn die Natur der ſinnlichen Erkenntniß, daß ſie eine beſondere iſt, läßt ſich nicht verändern. Die Täuſchung entſteht daher in jedem Falle, wo ſinnlich erkannt wird, und iſt deßhalb nicht nur eine allgemeine, ſondern auch eine nothwendige. Aufhebbar würde ſie nur ſein, wenn überall nicht ſinnlich erkannt wird. Daher ſtrebt die Wiſſenſchaftsbildung, welche jener Meinung iſt, durch die allgemeine Zweifelſucht oder durch den heroiſchen Entſchluß der Abſtraktion von allem Gegebenen ſich gänzlich von der ſinnlichen Erkenntniß zu befreien. Dieſe Thorheit aber raubt ihr zugleich das Erkenntnißmittel ihrer Ausbildung; denn das vom Sinnlichen befreite Denken hat entweder ſchon Alles erkannt, oder wenn nicht, kann es ſich ohne daſſelbe nicht ausbilden.

Eine nothwendige Täuſchung iſt aber bekanntlich entweder keine Täuſchung oder nicht nothwendig, denn in dieſem Fall würde ſie eine Wahrheit und in jenem durch beſondere Umſtände bedingt ſein. Iſt ſie das, ſo wiſſen wir aus der Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß ſelbſt, daß die ſtattgefundene Täuſchung eine Täuſchung war. Darin iſt daher vorausgeſetzt, daß die ſinnliche Erkenntniß Wahrheit hat, ſofern ſie eine beſondere iſt.

Das Allgemeine wird nicht durch die Sinne erkannt, da es denſelben nicht gegenſtändlich wird. Das Allgemeine und Allgemeingültige erkennt der Verſtand. Dieſe Erkenntniß hat aber in ihren beiden Formen zwei Abfälle, denn ſie kann bejahend und verneinend, gewiß und ungewiß, oder wirklich und möglich ſein. Alle Verneinungen und Zweifel im Erkennen ſtammen aus dem Nachdenken des Verſtandes. In dieſen Formen ſeiner Gedankenbildung liegt ſein formales Weſen. Die Möglichkeit der Verbindung, haben wir geſehen, ſetzt voraus, daß die Copula kein Beſtandtheil des Verbundenen iſt. Sofern das Denken Unterſcheiden und Verbinden iſt, ſtimmt es mit ſich überein oder widerſpricht ſich, je nachdem ſeine Unterſcheidungen ein vergleichbares oder unvergleichbares Verſchiedenes, ſeine Verbindung ein unterſcheidbares oder ununterſcheidbares Gleiches iſt.

Zwiſchen der Verneinung und der Bejahung nun, dem Zweifel und der Gewißheit, giebt es kein Drittes, beides ſchließt ſich gegenſeitig aus. Wenn ich eine Verbindung bejahe, kann ich ſie nicht verneinen, und umgekehrt. Wenn ich zweifle, habe ich keine Gewißheit, und wenn ich Gewißheit habe, zweifle ich nicht. Im Denken wird daher angenommen, daß durch ſeine beiden Formen jedes Denkbare beſtimmt werde. Das Denken und die Denkbarkeit wird durch dieſe zwei Formen erſchöpft. Es wird daher nicht gedacht oder es entſteht ein Widerſpruch, wenn eine Verbindung bejaht und doch verneint, gewiß und doch zweifelhaft ſein ſoll. Der Widerſpruch iſt die Aufhebung des Denkens und der Denkbarkeit. Er iſt ein Verſuch geſetzlos zu denken, daß die Bejahung zugleich die Verneinung, der Zweifel die Gewißheit iſt. Daß der Oſtwind nach Oſten weht, kann man grade nur verſuchen zu denken, und wenn man meint es zu denken, ſo hat man doch nichts gedacht.

Der Zweifel iſt ein mögliches Urtheil, und die Frage hat eine Gewißheit. Im Zweifel wiſſen wir nicht, ob eine Verbindung bejaht oder verneint worden iſt, und wenn wir etwas in Frage ſtellen, ſo ſind wir ungewiß über eine Verneinung und Bejahung. Der Widerſpruch iſt daher keine Frage, ſondern eine falſche Antwort, worin bejaht und verneint iſt, kein Zweifel, ſondern ein Irrthum. Wären daher die Probleme des Erkennens Widerſprüche, wie Herbart und Hegel verſichern, ſo würden ſie Fragſtellungen ſein, die unmittelbar zugleich falſch beantwortet worden ſind, und die deßhalb keine Probleme ſein könnten. Widerſprüche aber ſind auch keine Zweifel; denn im Denken uns widerſprechend zweifeln wir nicht, ſondern ſind im Irrthum, worin eine Ungewißheit gewiß ſein ſoll. Falſche Antworten oder Widerſprüche ſucht man zu vermeiden durch richtige Fragſtellungen und beſonnene Zweifel, nicht aber ſie zu begehen um Probleme bilden zu können. Denn ein Problem, worin ein Widerſpruch iſt, kann nur gelöſt werden, wenn man die falſche Antwort, welche in ſeinem Widerſpruch liegt, vorher aufgehoben hat. Ein widerſprechendes Problem kann daher nur gelöſt werden durch die Aufhebung des Problemes. Die Löſung der Widerſprüche iſt demnach auch bloß eine Vorbereitung zur richtigen Problemſtellung.

Die Verneinungen und die Zweifel ſind im Denken Mittelſtufen ſeiner Entwicklung. Das Denken in Wahrnehmungen iſt

ein Beſonderes, worin Bejahung und Gewißheit iſt. Das wiſſenſchaftliche Denken erſtrebt aber eine Bejahung und Gewißheit, die zugleich allgemeingültig iſt. Die Verneinungen und Zweifel ſind Mittel, um aus jenem dieſes zu gewinnen. Sie können daher ſelbſt nicht allgemein ſein. Wir können nicht Alles verneinen, bezweifeln und in Frage ſtellen, weil ſolche Verneinungen zugleich Bejahungen oder Widerſprüche, ſolche Zweifel zugleich Täuſchungen und Irrthümer ſind. Verneint werden kann nur, wenn ſchon etwas bejaht war; bezweifelt, wenn ſchon etwas gewiß war; erfragt werden nur, nachdem etwas gegeben iſt. Die Verneinungen und Zweifel haben daher eine mittlere Stellung zwiſchen der Beſonderung der ſinnlichen und der Allgemeinheit der intellectuellen Erkenntniß. Eine Verbindung wird verneint um eine andere Bejahung zu finden, welche nicht bloß im Beſonderen, ſondern im Allgemeinen gültig iſt.

Die Verſchiedenheiten der Ausſage oder die Art und Weiſe des Denkens, ſeiner Verbindungen und Unterſcheidungen entſpringen demnach aus drei verſchiedenen Eintheilungsgründen. Die Gültigkeit derſelben im Allgemeinen oder im Beſonderen beruht auf der Verſchiedenheit des Urſprunges der Vorſtellungen. Die Möglichkeit der Verneinung, des Zweifels und des Widerſpruches entſpringt aus dem Denken für ſich. Es kann nur zur Erkenntniß gelangen durch Unterſcheiden und Verbinden. Die Verbindungen müſſen daher in ihre Unterſchiede aufgelöſt und dieſe verbunden werden können. Dazu dient die Verneinung und der Zweifel. Aus ihrer geſetzloſen Anwendung aber entſteht der Widerſpruch. Die Nothwendigkeit der Verbindungen hat zu ihrem Grunde eine höhere Ordnung der Verbindungen in den Beweiſen. Da nun alles Denken eine allgemeine und nothwendige Gewißheit und Bejahung erſtrebt, ſo ſind dieſe beiden Formen des Allgemeinen und Nothwendigen die, worin das Denken ſeinen Endzweck erreicht. Die erſtere Form iſt der Begriff, die zweite der Beweis.

Die Begriffe ſind ihrer Form nach allgemeingültige Verbindungen, ihrem Urſprunge nach intellectuelle Vorſtellungen, und ihrem Inhalte nach Gedanken von dem Sein eines Gegenſtandes. Die Bildung der Begriffe beruht auf der Selbſtthätigkeit des Denkens, welches fordert, daß jedes geſetzmäßige Denken zu den gleichen Ergebniſſen führt. Allgemeingültig ſind nur die Ge-

danken; die ſinnlichen Vorſtellungen, Anſchauungen und Empfindungen haben nur eine beſondere Gültigkeit. Dieſes liegt in der Natur und der Vielheit der Sinne, jenes in der Einheit und dem Weſen des Verſtandes. Auf ihrer geſetzmäßigen Bildung beruht daher die Allgemeingültigkeit der Begriffe.

Die Allgemeingültigkeit der Begriffe ſchließt weder die Realität der allgemeinen noch die der beſonderen und individuellen Begriffe aus. Begriffe aber giebt es ſowohl von Individuen wie von Arten und Gattungen. Die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften ſind immer beſtrebt auch von Individuen Begriffe zu bilden, und jeder, der ſich ſelbſt zu erkennen ſtrebt, nimmt auch die Möglichkeit individueller Begriffe an. Da durch dieſe wie durch die allgemeinen ein Sein gedacht wird und beide auf dieſelbe Weiſe gebildet werden, ſo kann ihre Realität keine verſchiedene ſein. Die einen, die allgemeinen Begriffe, können nicht bloß allgemeingültig und realitätslos, die anderen, die individuellen aber real und nur ſinnlich allgemein ſein. Denn was ſie ſind, ſind ſie auf gleiche Weiſe, allgemeingültige und intellectuelle Vorſtellungen von dem Sein eines Gegenſtandes. Auch von dem Daſein der Individuen haben wir nur intellectuelle Vorſtellungen, da wir von ihrem Daſein überzeugt ſind, ſofern wir ihre Kraft etwas zu bewirken erkennen, welche nur intellectuell vorgeſtellt wird.

Da alles Denken Unterſcheiden und Verbinden iſt, ſo kann es auch eine doppelte Begriffsbildung geben. Die eine iſt die Induktion, die andere die Speculation. Die Induktion erkennt durch Unterſcheidungen im Inhalte des Wahrgenommenen das Gleiche, die Speculation durch Vergleichungen des Wahrgenommenen das Verſchiedene. Für jene iſt die Unterſcheidung ein Mittel, um die Einheit des Unterſchiedenen zu bilden, für die Speculation iſt die Einheit eine Vorausſetzung, um das Verſchiedene daraus durch Vergleichung und Eintheilung zu erkennen. Durch Unterſcheidungen finden wir das Gleiche und durch Vergleichungen das Verſchiedene. Wenn ich Alles von einander unterſcheide, ſo muß das Gleiche, und wenn ich Alles mit einander vergleiche, ſo muß das Verſchiedene nachbleiben. In beiden Methoden des Erkennens iſt alſo die Richtung des Denkens eine verſchiedene. Die Induktion geht von der Beobachtung des Mannigfaltigen aus, und ſucht die Einheit; das höchſte Geſetz, die erſte Kraft, den letzten Endzweck, woraus Alles als ein Gleiches er-

kennbar iſt. Die Speculation aber geht von der Einheit des Gedankens aus und ſucht durch Vergleichungen das Verſchiedene in ſeiner Art zu erkennen. In beiden Methoden iſt daher daſſelbe Denken, Unterſcheiden und Verbinden. Allein in der einen iſt die eine, in der andern die andere Thätigkeit Mittel und Zweck. Für ſich iſt die Beobachtung ſcharfſinnig, ihr Ziel aber iſt Alles mit einander zu einer Einheit zu verbinden. Für ſich iſt die Speculation tiefſinnig, ihr Ziel aber iſt das Verſchiedenartige zu erkennen. Werden die Methoden jedoch nicht zu Ende geführt, ſo werden ihre Mittel mit ihrem Ziele verwechſelt und es gelten Analogien ſtatt Erkenntniſſe des Verſchiedenen, und Unterſcheidungen für Einheiten. Denn die Analogie iſt nur ein Mittel für die Erkenntniß des Verſchiedenartigen und die Unterſcheidung für die Erkenntniß der Einheit. Der Irrthum, welcher hieraus entſteht, iſt daher eine Uebereilung im Erkennen.

In allen Begriffen muß daher auch, ſie mögen durch Induktion oder Speculation gebildet ſein, das Moment ihrer Bildung mitgeſetzt ſein, d. i. in der Einheit muß etwas Unterſcheidbares und in dem Verſchiedenen etwas Verbindbares ſein. Daher ſind in jedem Begriffe beide Funktionen des Denkens enthalten. Das Unterſcheidbare und Unterſchiedene iſt aber ſeiner Einheit untergeordnet, und das Verbundene darin wird derſelben gleichgeſtellt. Ein Begriff iſt daher eine Einheit, der ein unterſcheidbar Mannigfaltiges untergeordnet iſt, worin ſein Umfang oder das Gebiet ſeiner Gültigkeit beſteht; und der ein Verbundenes gleichgeſtellt wird, worin ſein Inhalt beſteht. Die eine Funktion ſtellt ſich im Urtheile, die andere in der Erklärung dar. Wir urtheilen durch Unterordnung des Prädikats unter das Subjekt, wir erklären durch Gleichſtellung des Prädikats mit dem Subjekte. Die Erklärung iſt die Inhalts-, das Urtheil die Umfangsbeſtimmung des Begriffes. Es iſt daher nicht allein nothwendig alle Begriffe zu erklären, ſondern auch das Gebiet ihrer Gültigkeit zu beurtheilen. Auch in den Sätzen wird das Prädikat, wie wir bemerkt haben, dem Subjekte entweder untergeordnet oder gleichgeſtellt, denn dieſes regiert den Satz, und das Prädikat wird nach demſelben conſtruirt.

Gewöhnlich lehrt die Logik, daß das Subjekt dem Prädikat untergeordnet werde, und daß das Urtheil als eine beſondere Form des Denkens eine Verbindung von zwei Begriffen ſei. Sie er-

klärt demnach das Urtheil nur nach ſeinem Inhalte, daß darin zwei Begriffe mit einander verbunden ſind. Dieſe beiden Anſichten können wir jedoch nicht annehmen, da ſie ohne Widerſpruch nicht gedacht werden können und mit dem Weſen des Satzes nicht übereinſtimmen.

Wenn ein Urtheil eine Verbindung von zwei Begriffen iſt, wovon der eine das Subjekt, der andere das Prädikat des Satzes, ſo iſt auch Ein Urtheil eine Verbindung von Urtheilen, oder Ein Urtheil ſind zwei Urtheile. Denn eine Begriffserklärung ſoll umgekehrt eine Verbindung von Urtheilen ſein. Ein Urtheil, da es zugleich zwei Begriffe verbindet, enthält daher auch mehr als ein Urtheil. Allein dieſe Erklärungen gehen zugleich, wie man ſieht, im Kreiſe herum. Denn das Urtheil iſt eine Verbindung von Begriffen, und ihre Erklärung iſt eine Verbindung von Urtheilen. Wenn man daher nur auf den Inhalt im Urtheile ſieht und es darnach erklärt, ſo laſſen ſich dieſe Widerſprüche und Zirkelerklärungen nicht vermeiden.

Wichtiger noch als die Erklärung des Urtheils iſt die Lehre, daß das Subjekt dem Prädikat untergeordnet werde. Denn dieſe Lehre ſtimmt zuerſt mit dem Weſen des Satzes nicht überein. Grammatiſch denken wir nicht, daß in dem Urtheile: die Buche blüht, oder der Stein iſt hart, das Subjekt dem Prädikat untergeordnet ſei, da das Regierte nicht dem Regierenden übergeordnet ſein kann. Die logiſche Lehre der allgemeinen Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat wäre darnach bloß die umgekehrte Lehre von der Art wie geſprochen wird. Wir ſprechen alsdann anders als wir denken, und denken anders als wir ſprechen. Denn wird das Prädikat dem Subjekte untergeordnet, ſo muß dieſes das Allgemeine und jenes das Beſondere ſein; wird aber umgekehrt das Subjekt dem Prädikat untergeordnet, ſo muß umgekehrt dies das Allgemeine und jenes das Beſondere ſein, was die Logik auch annimmt. Was wir ausſagen, würde demnach aber allgemeiner ſein, als das, wovon es ausgeſagt wird. Dies zu begreifen, iſt jedenfalls ſehr ſchwer. Denn wie man überhaupt etwas ausſagen kann, wenn das Ausgeſagte allgemeiner iſt als das, wovon ausgeſagt wird, dies ſcheint uns unbegreiflich, da jedenfalls der Ueberſchuß des Ausgeſagten, welcher vom Subjekte nicht prädicirt werden kann, nur vom Nichts gelten kann. In dem Prädikat iſt daher immer etwas,

das gar kein Subjekt hat. Die Lehre der Logik von der Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat enthält daher etwas Undenkbares, eine Aussage vom Nichts.

Diese logische, wie uns scheint, unbedachtsame Lehre enthält außerdem noch Folgerungen für das Wesen unserer Erkenntniß, welche mit demselben im Widerstreit stehen. Wenn allgemein die Subjekte den Prädikaten untergeordnet werden, so ist diese Lehre ein Anthropologismus, welcher das Sein bloß nach unserer Erkenntniß mißt und die uns bekannte Welt mit der an und für sich seienden verwechselt. Denn dies findet offenbar statt, wenn wir das Sein der Subjekte dem Prädikat, d. i. dem was wir von ihnen wissen, unterordnen. Darnach könnten sie nur sein wie wir sie erkennen, und können wir sie nicht erkennen wie sie sind; denn die Prädikate messen bloß das Sein der Subjekte, dieses aber bestimmt nicht die Prädikate. Es wird daher auch die uns bekannte Welt an die Stelle der an und für sich seienden gesetzt. Dieser Anthropologismus ist in der Logik eine Folge der Lehre der Unterordnung der Subjekte unter die Prädikate, und steht mit entsprechenden ontologischen, natur- und geschichtsphilosophischen Lehrbegriffen in Verbindung, welche wir an einem anderen Orte dargestellt haben.

Wenn man zur Begründung dieser logischen Lehre sich auf die Beobachtung beruft, daß die Prädikate an vielen Dingen oder Subjekten wahrnehmbar seien, sie also allgemeiner wäre als diese, so ist doch keineswegs die logische Lehre von der Unterordnung der Subjekte unter die Prädikate eine Interpretation dieser Beobachtung. Allerdings ist das Prädikat in dem angeführten Beispiele: die Buche blüht, an vielen Pflanzen wenn nicht an allen wahrnehmbar. Daraus kann man aber nicht folgern, daß das Prädikat allgemeiner sei als das Subjekt. Denn wenn die Erscheinung des Blühens auch an allen Pflanzen beobachtet werden kann, und sie demnach eine allgemeine Eigenschaft derselben wäre, so ist doch das Prädikat Blühen nicht allgemeiner als das Subjekt, die Pflanze, von dem es ausgesagt werden kann. Wenn aus der Sammlung von Beobachtungen ein allgemeiner Prädikatsbegriff gebildet werden kann, so setzt dieser einen noch allgemeinern Subjektsbegriff voraus, und demnach ergiebt sich aus der Wahrnehmung der allgemeinen Verbreitung von Prädikaten nicht ihre Allgemeinheit, und folglich auch nicht, daß das Subjekt dem Prädikate

untergeordnet werde. Die allgemeine Verbreitung der Prädikate ist keine Allgemeinheit des Gedankens, sondern nur der Wahrnehmung. Prädikate sind nur ein den Sinnen allgemein Bekanntes, aber nicht das Allgemeine des Gedankens. Dieses sind vielmehr die Subjekte, weßhalb wir auch in dem Urtheile: die Buche blüht, übereinstimmend mit der Construktion des Satzes eine Unterordnung des Prädikats unter das Subjekt denken. Denn dieselbe Besonderung, welche die Pflanze in der Buche hat, hat auch die allgemeine Erscheinung, das Blühen, in ihrem Blühen.

Ohne die Unterscheidung der Erkenntniß nach ihrem Ursprunge und demnach auch nach ihrem Inhalte vermag man mit der Form willkürlich zu verfahren, erhält aber am Ende eine Logik, welche nur eine verdrehte Sprachlehre ist. Eine solche Logik beachtet weder wie die Sprache ein Darstellungsmittel der Erkenntniß, welche sie daher nur mit einander verwechselt, noch daß alles Denken und Reden zugleich an seinem Inhalte eine Bedingung seiner Entwicklung hat, weßhalb sie es sich angelegen sein läßt, logische Gesetze aus inhaltslosen Sätzen, welche weder für die Wissenschaften noch für das populäre Bewußtsein von Nutzen sind, zu abstrahiren. Wie Niemand spricht und nicht gedacht wird, dies zu lehren hat sie, wie es scheint, zu ihrer Aufgabe gemacht. Daher beschäftigt sie sich mit den nutzlosen Schlußformen und bildet so allerlei komische Sätze, worin was bloß prädikativ ist als ein Subjekt behandelt wird, und wodurch sie sich nur selbst in die Irre führt.

Formell ist das Urtheil eine Unterordnung des Prädikats unter das Subjekt, und die Erklärung eine Gleichstellung des Subjekts mit dem Prädikate. Da ein Begriff einen Inhalt und einen Umfang hat, so muß er auch in beiderlei Hinsicht entwickelt werden. Das eine geschieht durch die Erklärung, das andere durch das Urtheil. Was einem Begriffe untergeordnet ist, liegt in seinem Umfange oder gehört zu dem Gebiete seiner Gültigkeit. Sofern er als ein Gesetz zur Ordnung eines Mannigfaltigen angesehen werden kann, ist dasselbe seiner Gesetzgebung unterworfen. Der Umfang eines Begriffes wird daher erkannt durch diese Unterordnung. Sinnlich kann man den Umfang als die zeitliche und räumliche Verbreitung des Begriffes ansehen, intellectuell aber ist er das Gebiet seiner Gültigkeit oder Gesetzgebung. Der Begriff selbst ist das Subjekt, das ihm untergeordnete Mannig-

faltige ſind ſeine Prädikate. Dieſe werden deßhalb im Urtheile gedacht, als durch die Kraft des Subjekts bedingt und bewirkt. Das Urtheil iſt daher die logiſche Form für das ontologiſche Geſetz der Cauſalität. Wie der Umfang eines Begriffes ſich zu dem Mannigfaltigen verhält, was ihm untergeordnet wird, ſo verhält ſich die Kraft zu ihren Aeußerungen. Die Thätigkeit und die Wirkſamkeit eines Subjekts wird daher im Urtheile gedacht. Wie über ein Subjekt geurtheilt wird, ſo denken wir über ſein Vermögen und ſeine Kraft etwas zu bewirken und über dieſe Wirklichkeit ſelbſt.

Den Inhalt eines Begriffes bilden ſeine Merkmale. Dieſe werden in der Erklärung gedacht, worin das Subjekt oder der Begriff den Prädikaten oder den Merkmalen gleichgeſtellt wird. Das Subjekt iſt das Sein, die Prädikate ſind die Thätigkeiten. Werden dieſe dem Sein gleichgeſtellt, ſo können ſie nur ſelbſt als ein prädikatives Sein oder als ſeine weſentlichen Eigenſchaften gedacht werden. Die Erklärung iſt mithin die logiſche Form des ontologiſchen Geſetzes der Subſtantialität. Das Sein der Dinge wird als ein erkennbares und gleiches, aber unterſcheidbares Weſen gedacht. Erkannt wird es jedoch nur in der Form der Begriffserklärung, demnach, wenn Prädikate einem Subjekte gleichgeſtellt werden können, welche unter ſich einen Unterſchied haben. Das ontologiſche Geſetz der Subſtantialität iſt daher der Gedanke von der Realität aller Begriffserklärungen, und dieſe ſind die logiſche Form, wodurch wir das Sein der Dinge erkennen.

Da die Geſetze der Subſtantialität und Cauſalität logiſch auf den beiden Funktionen eines Begriffes beruhen, ſo wird, wenn die eine oder die andere Funktion fehlt, auch immer eines jener Geſetze nicht zu ſeiner Gültigkeit und Anwendung gelangen. Haben Begriffe keinen Umfang und giebt es deßhalb kein Urtheil, ſo wird das Subjekt, wie es bei Hegel der Fall iſt, nur als die Reihe, nicht aber als der Grund ſeiner Handlungen gedacht. Iſt das Subjekt bloß „die Reihe ſeiner Handlungen", ſo iſt dieſe Einheit ein umfangsloſer Begriff und ſein vermeintliches Urtheil bloß eine Erklärung. Ein Subjekt, das nur die Reihe ſeiner Handlungen iſt, iſt was es geworden ohne ſein Zuthun geworden; ſie liegen daher nicht in dem Umfange, ſondern nur in dem Inhalte ſeines Begriffes, und es iſt todt bevor es zu leben angefangen hat, oder ein Wirkliches, das nicht Grund ſeiner Verände-

rungen, vielmehr bloß ein Mögliches ist, das nicht wirklich sein kann. Haben aber Begriffe keinen Inhalt und können deßhalb nicht erklärt werden, so vermögen wir das Sein des Subjekts auch nicht als eine Einheit zu erkennen, welches vielmehr in Nichts zerfällt. Diese beiden Funktionen des Begriffes hängen daher genau zusammen mit dem darin gedachten Inhalte. Umfangslose Begriffe enthalten zugleich eine Aufhebung des Gesetzes der Causalität, inhaltslose die Aufhebung des Gesetzes der Substantialität.

Wenn die Thätigkeiten der Dinge ihrem Sein gleich sind, so werden auch unsere Begriffserklärungen vollständig sein. Dies ist jedoch so wenig in der sinnlichen Welt wie in unseren Begriffen der Fall, sondern nur in Gott. Unsere Begriffserklärungen wie unsere Urtheile sind jedoch unvollständig. Allein sowohl in der Gültigkeit der ontologischen Gesetze wie in der Forderung der Logik, gesetzmäßig zu denken, wird angenommen, daß dies für uns möglich und in Gott wirklich ist, welches wir in dem folgenden Abschnitt weiter auseinander setzen werden.

Unsere Urtheile und Erklärungen der Begriffe können vollständig und unvollständig sein. Wenn sie unvollständig sind, so können die Prädikate auch nicht bestimmt sein. In einer unvollständigen Erklärung und einem unvollständigen Urtheile ist daher zugleich eine Unbestimmtheit der Prädikate. In jener ist aber doch eine Gleichstellung und in diesem eine Unterordnung. Sobald sich diese Form verändert, ist jene keine Erklärung und dieses kein Urtheil. Erklärt man, die Feder ist ein Werkzeug, so ist das eine unvollständige Erklärung, worin eine Gleichsetzung, aber mit einem unbestimmten Prädikate ist. Diese Gleichsetzung, mithin auch die Erklärung, wird aber aufgehoben, wenn man aus dem unbestimmten Prädikat ein bestimmtes macht, ohne diese Bestimmung hinzuzufügen. Denn der Satz: die Feder ist das Werkzeug, hebt die Gleichstellung auf, da umgekehrt das Werkzeug nicht die Feder ist. Solche Bildungen, womit die Logik gewöhnlich sich zuviel beschäftigt, sind bloß Versuche im Denken, die, weil sie mißlingen, auch nur dienen können zu zeigen, wie nicht gedacht werden soll. In der unvollständigen Erklärung ist das Prädikat unbestimmt, in der vollständigen aber bestimmt. Das Gegentheil hebt die Erklärung oder die Gleichsetzung auf. Ebenso ist in dem Urtheil: die Sonne erwärmt, das Prädikat unvoll-

ständig und unbestimmt. Die Vollständigkeit und mithin auch die Bestimmtheit kann nur erreicht werden durch eine Sammlung und in Verbindung von Prädikaten.

Die Sammlung von Prädikaten geschieht durch die Wahrnehmung und Beobachtung, ihre Verbindung aber durch das Nachdenken. Eine bloße Sammlung von Prädikaten kann jedoch weder eine Erklärung noch ein Urtheil bilden, sondern nur Beschreibungen und Erzählungen. Jene sind gleichsam Erklärungen, diese Urtheile der Wahrnehmung. Erst durch ihre Verbindung entstehen Urtheile und Erklärungen der Begriffe, welche vollständig sind und dem Sein des Gedachten nach seiner Kraft und Einheit entsprechen. Die Sammlung der Prädikate oder die Beschreibungen und Erzählungen sind daher eine Vorbedingung und ein Hülfsmittel der Wissenschaftsbildung, welche die Begriffe nach ihrem Inhalte erklären und nach ihrem Umfange beurtheilen will. Der Erklärung geht die Beschreibung, der Beurtheilung die Erzählung vorher. Aus dieser Sammlung von Prädikaten bilden wir durch Unterscheidung und Verbindung Begriffe nach ihren beiden Funktionen.

In den Wahrnehmungen und Begriffen, den Urtheilen und Erklärungen ist Gewißheit, aber kein Bewußtsein der Nothwendigkeit ihrer Verbindung. Diese entsteht nur durch die Verbindung von Begriffen. Im Zusammenhange der Begriffe ist Nothwendigkeit, den die Beweise vollziehen sollen. In ihnen liegt daher die zweite, oder wenn man anders zählen will, da in der Natur der Dinge dafür gesorgt ist, daß der Zahlensinn eines Jeden befriedigt werden kann, die dritte Form der intellectuellen Erkenntniß. Begründungen und Folgerungen oder Beweise bestehen wohl aus Urtheilen und Erklärungen von Begriffen, allein ihre Verbindung benennen wir nicht wieder mit dem Namen der verbundenen Bestandtheile, sondern im Allgemeinen Beweise, welche Begründungen und Folgerungen und zwar direkte oder indirekte sein können. Durch die Beweise entsteht daher ein System von Begriffen. Sprachlich ist demnach eine Wissenschaft eine Verbindung von Sätzen, oder eine Rede, welche Urtheile, Erklärungen und Beweise darstellt.

Das System der Begriffe, wie es durch die Beweisführung erreicht wird, ist das logische Mittel für das kosmologische Gesetz des Erkennens. Die einzelnen Subjekte oder Begriffe werden

darin als Elemente und Glieder einer höheren in ſich begrenzten Ordnung gedacht. Dieſe iſt ihre Welt. Wie die Rede, ſetzt auch die ſyſtematiſche Form der Wiſſenſchaft eine Welt oder eine Totalität von ſelbſtändigen Weſen und Kräften voraus, welche zuſammen beſtehen und in Wechſelwirkung leben. Wenn die einzelnen Sätze nach ihrem Inhalte cauſal oder ſubſtantiell, nach ihrer Form Urtheile und Erklärungen ſind, ſo iſt ihre Verbindung oder die wiſſenſchaftliche Rede gleichſam kosmiſch, welches man in einer Sprache an ihrem Periodenbau ausgedrückt finden kann.

Alle Beweisführung iſt aber bedingt durch die Gewißheit in den Wahrnehmungen und Begriffen oder durch die Begrenzung des Erkennens nach Unten wie nach Oben. Ohne dies würde jegliche Beweisführung unmöglich oder ins Unbeſtimmte verlaufen, da ſie nur aus ungewiſſen Prämiſſen ſich vollziehen könnte. Nach Unten iſt das Erkennen begrenzt durch Prädikate, welche nicht Subjekte ſein können, oder durch das Allgemein-Bekannte der Empfindungen und Wahrnehmungen, welches durch Verba bezeichnet wird. Nach Oben aber iſt das Erkennen begrenzt durch Nomina oder Begriffe, welche nicht wieder Prädikate ſein können. Der Weg von Unten nach Oben in der Wiſſenſchaft beſteht in der Entdeckung eines ſolchen Subjekts, welches der Grundbegriff einer Wiſſenſchaft iſt. Zwiſchen beiden, dem erſten Subjekt und den bloßen Prädikaten, liegt ein Gebiet von Wörtern und Begriffen, die bald Prädikats- bald Subjektsſtellungen haben können, worin daher die Entwicklungen der Erklärungen, Urtheile und Beweiſe beſteht. Von der Induktion des Grundbegriffes einer Wiſſenſchaft hängt aber einerſeits die Vollendung des Weges von Unten nach Oben und andererſeits der Anfang des entgegengeſetzten Verfahrens ab. Zuerſt iſt unſer Erkennen eine Sammlung von Wahrnehmungen, woraus ein fragmentariſches Erklären und Urtheilen ſich bildet. Dieſe führen zur Induktion des Grundbegriffes einer Wiſſenſchaft, worauf ihr Begriffsſyſtem ſich gründet. Er iſt der Anfangsgrund der ſyſtematiſchen Erkenntniß. Der Grundbegriff iſt daher das Ziel des fragmentariſchen und der Anfang des ſyſtematiſchen Denkens.

Der Grundbegriff einer Wiſſenſchaft kann jedoch nur indirekt bewieſen werden. Ihn direkt beweiſen wollen, heißt beweiſen wollen, daß er nicht Grundbegriff iſt. In ſeiner Induktion liegt für ſich kein Beweis, da die Induktion nicht Beweiſe führt, ſondern

Begriffe bildet, und aus dem aus ihm abgeleiteten Begriffssyſtem kann ein Beweis ſeiner Gültigkeit nur durch einen Zirkel ſich ergeben. Soll daher Alles nur direkt bewieſen werden, ſo iſt das nur durch Zirkelbeweiſe und ſchließlich, wie Fichte und Hegel es vollführten, nur durch Machtſprüche möglich. Daher kann und braucht der Grundbegriff nur indirekt bewieſen zu werden. Dieſe Beweisführung hat demnach für das Erkennen die hohe Bedeutung, daß es den Anfang ſeiner Vollendung möglich macht, da ohne den Grundbegriff das fragmentariſche Denken nicht ſein Ziel erreicht und das ſyſtematiſche keinen Anfang hat. Die indirekte Beweisführung iſt die Grundlage, die direkte die Ausführung der Wiſſenſchaft, und alle Beweisführung iſt durch die Begrenzung des Erkennens nach Oben und Unten bedingt*).

Ein Erkennen, welches Alles zu einem Prädikat oder Alles zu einem Subjekte machen will, um auf ſolche Weiſe Alles direkt zu beweiſen iſt eine grenzenloſe Wiſſenſchaft, die nichts beweiſt. Die allgemeine Zweifelſucht iſt ihr Grund. Macht ſie Alles zu einem Subjekte, ſo iſt ſie nach Unten unbegrenzt und kann nichts beweiſen, weil ſie keine Unterſätze hat; macht ſie aber Alles zu einem Prädikate, ſo iſt ſie nach Oben unbegrenzt und kann nichts beweiſen, weil ſie keine Oberſätze hat. Allein durch die Aufhebung der einen Begrenzung verſchwindet auch die andere. Iſt Alles nur ein Prädikat, ſo iſt dies das grenzenloſe Werden, die endloſe Umwandlung, und alle Wahrnehmungen ſind ungewiß und Täuſchungen. Durch die Aufhebung erſter Subjektsbegriffe verliert daher das Erkennen auch ſeine Gewißheit in den Wahrnehmungen. Soll aber Alles nur ein Subjekt ſein, ſo hat das Sein zugleich ein unerkennbares Weſen, und in den Begriffen iſt deßhalb gar keine Gewißheit, ſie ſind von Natur Widerſprüche. Die Aufhebung der unteren Prädikatsbegriffe iſt daher zugleich die Ungewißheit in dem begrifflichen Erkennen. Solche Intentionen nach einer grenzenloſen Wiſſenſchaft ſind Beſtrebungen Alles direkt zu beweiſen oder, was daſſelbe iſt, Alles zu bezweifeln. Denn dadurch wird die unmittelbare Gewißheit in den Wahrnehmungen und Begriffen ſelbſt zu einer Ungewißheit, welche man zu bewei-

*) Vergl. die ſcharfſinnigen „Unterſuchungen über die wiſſenſchaftliche Methode mit beſonderer Anwendung auf die Mathematik“ von Dr. Aloys Mayr. Würzburg 1845.

ſen ſtrebt. Ohne urſprüngliche Prädikate ſind alle Subjekte das Unerkennbare an ſich und ihre Exiſtenz iſt zweifelhaft, und ohne erſte Subjekte ſind die Prädikate zugleich in grenzenloſer Verwandlung und enthalten alle Erkenntniß, der man jedoch nicht gewiß werden kann. Wer nicht annimmt und behauptet, kann auch nichts beweiſen; wer aber beweiſen will, muß etwas angenommen haben. Die Bejahungen in den Begriffen ſind wirklich oder gewiß, nothwendig aber durch ihre Verbindung zu einem Syſteme, deſſen Einheit und Ordnung durch den Grundbegriff bedingt iſt.

Die Erklärung des Grundbegriffes iſt die Gleichſtellung eines Subjekts mit ſeinen Prädikaten. Das Subjekt bezeichnet das Sein des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft, die Prädikate ihre Erkenntnißmittel. Die Gleichſtellung drückt daher das erkennbare Sein des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft aus. Dadurch wird alſo die Begrenzung einer Wiſſenſchaft und ihr Vermögen zu erkennen gedacht. Jenes liegt in der Scheidung und Abgrenzung ihrer Prädikate oder ihres Erfahrungsgebietes, dieſes in ihrer Gleichſtellung mit dem Subjekte. Die Aufgabe einer Wiſſenſchaft beſteht alsdann darin, ihr Vermögen einen Gegenſtand zu erkennen zu verwirklichen.

Für ein Syſtem giebt es daher zwei Unterſuchungen, wovon die eine in der Grundlegung deſſelben durch ſeinen Grundbegriff, die andere in der Umfangsbeſtimmung und Ausführung deſſelben beſteht. In Anwendung auf die Philoſophie werden wir dies in den beiden folgenden Abſchnitten, ſoweit es in unſerm Plane liegt, darſtellen. Bisher hat uns die Sprache geleitet in der Beſtimmung des inneren Weſens der Erkenntniß, auf Grundlage derſelben ſuchen wir nun ſeine weitere Entwicklung zu gewinnen.

Fünfter Abschnitt.

Von der Grundlegung des Systemes der Philosophie.

Aus einem Begriffssysteme sucht eine Wissenschaft ihren Gegenstand zu erkennen, das Mannigfaltige in seinen Erscheinungen erkennt sie aus der Verbindung derselben zur Einheit und durch Sonderungen aus derselben. Dem erkennenden Wesen ist jedoch das System nicht ohne sein Zuthun gegeben, vielmehr wird es von demselben gebildet. Da es selbst aber ein System von Begriffen ist, so müssen diese, wenn auch nicht wie in der Ordnung des Systemes, doch schon gebildet sein. Ohne den systematischen Zusammenhang sind sie vereinzelte Gedanken über den Gegenstand des Erkennens, in derselben aber erlangt jeder Begriff seine vollständige Erklärung. Das System erscheint dort als das Ziel ihrer Bildung, hier als die Voraussetzung ihrer Ordnung. Wir denken deßhalb in der That niemals ohne ein System. Das vereinzelte, fragmentarische Denken im Beginne der Wissenschaftsbildung aus der Erfahrung ist ein Suchen nach dem Begriffssystem und eine Erzeugung desselben; das systematische Denken selbst aber ist die Ordnung der einzelnen Begriffe durch einen Grundbegriff. Seine Entdeckung ist das Ziel und Ende des fragmentarischen Denkens und die Voraussetzung der systematischen Ordnung.

Alle einzelne Begriffsbildung in einer Wissenschaft ist verbunden mit dem Suchen nach ihrem Grundbegriff, ohne den die Erklärung der einzelnen Begriffe unvollständig und ungenau bleibt. Durch denselben aber entsteht die Begriffsbildung, welche das System ist. Die Wissenschaften sind daher einerseits begriffsbildend und suchen ihren Grundbegriff, andererseits aber begriffsverbindend und erlangen systematische Ordnnng. Die Bildung

und die Verbindung der Begriffe ist die ganze Wissenschaft nach ihrer logischen Seite. In der Verbindung der Begriffe besteht die Beweisführung. Der Mittelpunkt der Begriffsbildung und der Beweisführung der Wissenschaft aber ist ihr Grundbegriff, ohne den die Begriffsbildung und die Beweisführuug umherirrende Gedankenbildungen sind. Wenn der Grundbegriff einer Wissenschaft verändert wird, ändert sich in ihr die Bildung und Verbindung der Begriffe, das Denken nimmt eine andere Richtung im Erkennen seines Gegenstandes an.

Durch den Grundbegriff einer Wissenschaft wird aber das Sein und die Erkennbarkeit ihres Gegenstandes gedacht. Die Wissenschaft macht sich bildend eine Annahme darüber, wie ihr Gegenstand ihre Voraussetzung und Grund des Denkens in ihr ist. Diese Annahme ist der Inhalt ihres Grundbegriffes. Der Gegenstand kann ihre Voraussetzung oder nicht, er kann der Grund oder das Produkt des Denkens sein. In beiden Fällen ändert sich auch die Fassung des logischen Elementes der Wissenschaft. Bei der letzteren Annahme kann die Begriffsbildung und Beweisführung in der Wissenschaft bloß bedingt sein durch die Entwicklung des Denkens, nicht aber zugleich durch seinen Gegenstand. Durch den Grundbegriff der Wissenschaft ist in ihr daher zugleich der Zusammenhang ihres logischen mit ihrem ontologischen Elemente ausgedrückt. Wie sie ihren Grundbegriff erklärt, so denkt und erkennt sie.

Die Philosophie sucht nicht den Grundbegriff einer besonderen Wissenschaft, sondern den Grundbegriff aller Wissenschaften. Alle Wissenschaften haben einen ersten erklärenden Grundbegriff. In diesem wird im Allgemeinen also der Zusammenhang des logischen mit dem ontologischen Elemente der Wissenschaften gedacht. Das System der Philosophie wird in demselben daher seine Grundlegung haben, die selbst verschieden ist nach der Annahme über das Sein und die Erkennbarkeit des Gegenstandes unseres Wissens.

Eine Wissenschaft bildet sich aus einem gegebenen Wissen, welches ihr Erkenntnißmittel ist. Dasselbe ist das populäre Wissen, und mit der Beschränkung, daß darin nur ein Wissen von Erscheinung enthalten ist, die Erfahrung. Durch dasselbe ist auch die Gestaltung des logischen und ontologischen Elementes bedingt. Die Wissenschaft muß etwas haben, woraus sie Begriffe und Er-

kenntniſſe bildet. Das iſt der Erkenntnißgrund der Wiſſenſchaft in der Erfahrung oder ihre Phänomenologie.

Die Phänomenologie iſt in jeder Wiſſenſchaft eine Grundlage und kann ſelbſt zur Ontologie gerechnet werden. Wenn dieſe von den Gründen des Erkennens handelt, ſo ſind dieſe doppelt, denn theils liegen ſie in der Wahrnehmung, theils im Verſtande oder den Begriffen. Von der Wahrnehmung handelt aber die Phänomenologie. Für ſich iſt ſie jedoch nicht die Wiſſenſchaft, ſondern die Bedingung ihrer Bildung. Aus ihr entſteht durch Unterordnung unter einen Grundbegriff eine begriffliche Erkenntniß und allgemein die Ontologie der Wiſſenſchaften, durch Beobachtung über das Denken ſelbſt aber die Logik. Die Ontologie enthält als Wiſſenſchaft eine Anwendung des Denkens in ſich, aber die Wiſſenſchaft von der Art wie wir denken gewinnt daraus erſt die Logik. Als Wiſſenſchaft iſt die Ontologie wohl eine angewandte Logik, die jedoch als ſolche nicht zu exiſtiren braucht, und ſelbſt gar nicht möglich iſt, wenn das Denken nicht ſchon Wiſſenſchaften gebildet hat. Sowohl die Ontologie aber wie die Logik ſind ihrer Bildung nach durch eine Phänomenologie bedingt.

Nach der Phänomenologie ändert ſich die Logik und Ontologie ſelbſt, wie umgekehrt aus einer gegebenen Logik und Ontologie auf eine Phänomenologie zurückgeſchloſſen wird. Was die Logik ſucht, kann in der Erfahrung ſchon ſo ſein wie ſie es ſucht, oder gänzlich nicht darin enthalten oder als Mittel darin gegeben ſein. Die Begriffsbildung kann durch die Erfahrung vollzogen, aus ihr unmöglich oder aus ihr möglich ſein. Darnach ändert ſich die Geſtaltung der Logik ſelbſt; denn die Theorie der Begriffsbildung, welche ſie giebt, wird eine andere nach den verſchiedenen Annahmen der Phänomenologie. Daſſelbe gilt von der Ontologie. Den Gegenſtand des Erkennens wie er iſt, oder die leitende Idee des Erkennens aller Wiſſenſchaften zu beſtimmen, iſt ihre Aufgabe. Dafür iſt ein Erkenntnißgrund nothwendig, wenn nicht vielleicht Einige meinen, wie und was die Gegenſtände ſind, wüßten ſie auch ohne die Wiſſenſchaft, bloß in der Erfahrung. In dieſem Falle aber wäre die Phänomenologie die Ontologie ſelbſt, woraus überdies erhellt, daß die Ontologie ſich ändert nach unſerer Meinung über die Phänomenologie.

Wiſſenſchaft entſteht nur aus der Phänomenologie durch die Beziehung eines Erkenntnißgrundes auf einen Sachgrund. Die

Erfahrungen und Erſcheinungen werden auf das Sein des Gegenſtandes bezogen, durch welchen Akt das Streben nach dem Wiſſen zur Wiſſenſchaftsbildung führt. Dieſe Beziehung, welche eine Unterordnung iſt, wird gleichfalls gedacht in dem Grundbegriff der Wiſſenſchaft. Für ſich geht die Phänomenologie ins Unbeſtimmte. Die Erſcheinungen aber auf das Sein des Gegenſtandes bezogen, werden durch den Grundbegriff der Wiſſenſchaft erklärt. Haben die Wiſſenſchaften keine richtige Phänomenologie, ſo leidet ihre Ontologie und Logik, und der gemeinſame Grundbegriff bildet keine Wiſſenſchaft vom Sein der Dinge.

In dem Grundbegriff wird demnach ein Doppeltes gedacht, einerſeits die Verbindung des logiſchen und ontologiſchen Elementes der Wiſſenſchaft, andererſeits die Unterordnung der Phänomenologie unter die Ontologie. Denken wir uns den Zuſammenhang des logiſchen Elementes mit dem ontologiſchen, ſo iſt das die Uebereinſtimmung der Begriffe mit dem Sein ihres Gegenſtandes. Dieſe Uebereinſtimmung iſt die Wahrheit. Wird die Phänomenologie aber untergeordnet, ſo werden die Erſcheinungen dem Sein ihres Gegenſtandes untergeordnet. Das ſelbſtändige Sein des Gegenſtandes in den Erſcheinungen, woraus er erkannt wird, heißt gleichfalls die Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit iſt daher der erklärende Grundbegriff aller Wiſſenſchaften und des Syſtemes der Philoſophie. Die Grundlegung des Syſtemes der Philoſophie muß daher gefunden werden können aus dem Begriffe der Wahrheit. Sie iſt die Uebereinſtimmung unſeres Erkennens mit ſeinem Gegenſtande, und iſt das ſelbſtändige Sein des Gegenſtandes in den Erſcheinungen, woraus er erkannt wird. Dieſer doppelte Ausdruck des Grundbegriffes bildet ſeine Erklärung. Das Erkennen iſt wahr, welches mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt, der Gegenſtand hat Wahrheit, der ſelbſtändig iſt und erkannt werden kann.

Die Auffaſſung einer Aufgabe und die Löſung derſelben ſtehen immer in Verbindung mit einander. Iſt die Philoſophie bloß eine Methode des Erkennens, ſo beſteht die Löſung ihrer Aufgabe darin, den Anfang des methodiſchen Denkens zu finden, den einen oder die erſten vorausſetzungsloſen Begriffe des Denkens. Darin liegt aber für uns das Problem der Philoſophie nicht, oder es iſt darin ſelbſt bloß vorausgeſetzt und nicht aufgefaßt. Denn da die Philoſophie eine Wiſſenſchaft von Etwas iſt,

ſo beſteht ihre Aufgabe darin, zu erklären, wie das methodiſche Denken mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt, die beiden Elemente einer Wiſſenſchaft mit einander verbunden ſind. Welche Begriffe man auch für die vorausſetzungsloſen erklären mag, darin iſt ſchon eine Löſung des Problemes der Philoſophie vor der Auffaſſung deſſelben gegeben. Denn über den Zuſammenhang dieſer Begriffe mit dem Sein ihres Gegenſtandes, welchen man auch immer mag angenommen haben, iſt ſchon entſchieden, ſie gelten vor aller Unterſuchung darüber als poſitive oder negative Prädikate des Seins. Es iſt angenommen, daß bloß im Denken die Wahrheit zu finden ſei. Die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Sein ſeines Gegenſtandes bildet aber erſt das Problem der Philoſophie. Die Löſung deſſelben beſteht demnach auch in der Erklärung dieſes Zuſammenhanges und wie die Erkenntnißmittel dazu dienen. Deßhalb beſteht die Löſung des Problemes in der Einſicht über die Verbindung des phänomenologiſchen und logiſchen Elementes mit dem ontologiſchen im Begriffe einer Wiſſenſchaft.

Durch ein Syſtem von Begriffen iſt die Wiſſenſchaft eine Gedankenwelt, die von einer gegenſtändlichen ein Zeugniß giebt. Die Welt kann daher erklärt werden nach dem Grundbegriffe des Syſtemes, ſie iſt die Einheit des aus Vorſtellungen oder Erſcheinungen erkennenden oder erkennbaren Weſens. Sie iſt mithin der Gegenſtand eines Gedankens, den die Wiſſenſchaft nothwendig bilden muß, weil ſie in ihrem Grundbegriffe eine Unterordnung aller Erſcheinungen unter ein ſelbſtändiges Sein ihres erkennbaren Gegenſtandes und eine Uebereinſtimmung des erkennenden Weſens mit ſeinem Gegenſtande denkt. Die Philoſophie iſt daher zugleich Kosmologie. Der Grundbegriff ihres Syſtemes iſt auch der Sachgrund der Welt, d. i. die Wahrheit iſt der Grund der Welt oder, worüber hier noch nichts entſchieden wird, ſie ſelbſt. In allen Dingen der Welt iſt Wahrheit, ſofern ſie ein ſelbſtändiges erkennbares Sein haben, und in allen Gedanken iſt Wahrheit, ſofern ſie mit dem Gegenſtande wie er iſt übereinſtimmen.

Die Erklärung eines Begriffes iſt jedoch durch die des Wortes, das ihn bezeichnet, nur eingeleitet. Unter dem Worte Wahrheit verſtehen wir was wir damit bezeichnet haben. Die Erklärung des Begriffes ſelbſt aber wollen wir weiter verfolgen. Dieſe

Unterſuchung betrifft den doppelten Sinn des Wortes Wahrheit und umfaßt daher die Unterſuchung über die Unterordnung der Phänomenologie und die Verbindung der Logik mit der Ontologie.

§. 1. Von dem Grundbegriffe des Syſtemes der Philoſophie oder der Begriffserklärung der Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit kann inducirt werden aus der Sprache, er liegt allen Sätzen zu Grunde. Aus jeder beſonderen Wiſſenſchaft kann gleichfalls eine Erklärung dieſes Begriffes erlangt werden, ſowohl wenn man auf die Bildung der Wiſſenſchaften aus der Erfahrung achtet, als wenn man die Beſtandtheile derſelben unterſucht. Da jede Wiſſenſchaft ihrer Bildung nach ein Inbegriff von Erfahrungen iſt, ſo iſt es nur nöthig auf den allgemeinen Inhalt der Erfahrungen zurückzugehen, um den erſten oder einen ähnlichen Ausdruck dieſes Begriffes zu finden. Es hängt das ab von der Treue der Wahrnehmungen ſelbſt und dem Nachdenken darüber. Man muß wiſſen, was überall wahrnehmbar iſt, um richtig daraus induciren zu können. Aus der Erfahrung ſtrebt die Wiſſenſchaft nach einer vollſtändigen Erkenntniß ihres Gegenſtandes. Dies würde die Induktion leiten die Erklärung der Wahrheit nach den logiſchen Elementen einer Wiſſenſchaft zu finden, worin der andere Ausdruck enthalten iſt. Es iſt jedoch immerhin möglich, daß verſchiedene Benennungen gefunden würden. Eine Entſcheidung über die alſo gewonnene Erklärung würde aus ihr ſelbſt nicht erlangt werden. Denn die Induktion kann verſchieden gebraucht werden, und jeder hält ſie, wie er ſie anwendet, für begründet. Die Wiſſenſchaften würden ſich jedoch ausbilden nach den Annahmen in der Erklärung der Wahrheit über das Sein und die Erkennbarkeit der Gegenſtände, über die Bildung und Vollendung des Erkennens. Die Wahrheit in den Dingen und dem Erkennen würde im Einzelnen aufgefaßt werden wie ſie im Allgemeinen erklärt iſt. Es iſt daher nothwendig, daß über ſolche Begriffserklärungen entſchieden wird, und zwar nach dem früher angegebenen Kriterion: daß eine Erklärung der Wahrheit, welche nicht unterſucht werden

kann und wornach die Bildung der Wiſſenſchaften unmöglich iſt, keine Gültigkeit hat.

Oftmals ſcheint es, daß man über die Gültigkeit der höchſten Annahmen des Erkennens gar nicht entſcheiden könne. Man meint, ſie könnten nur gemacht oder beſtritten werden, wornach ſie gleich gewiß und ungewiß ſein würden. Allein das iſt doch nicht der Fall. Es wird über dieſe Annahmen entſchieden nach den angegebenen Geſichtspunkten. Wird eine ſolche Annahme gemacht, ſo muß ſie auch Inhalt des Erkennens ſein können und ein Erkennen ſelbſt daraus folgen. Wird angenommen, es giebt Atome, oder einfache zuſammenhangsloſe, an ſich unerkennbare Weſen, ſo iſt eine ſolche Annahme ſchon deßhalb ungültig, weil ſolche Weſen gar nicht Inhalt des Erkennens werden können Sie hebt daher auch das Streben nach dem Wiſſen und die Bildung der Wiſſenſchaften auf, da man nicht etwas zu erkennen ſtrebt, was an ſich unerkennbar iſt, und die Bildung der Wiſſenſchaft hat daher keinen vernünftigen Sinn.

Von dem Grundbegriffe wird demnach verlangt, daß was er erklärt Inhalt des Erkennens ſein kann und aus ihm die Möglichkeit des Erkennens und die Begründung der Wiſſenſchaften folgt. Die Forderungen und Grundſätze, welche ſich nach der Erklärung ergeben, müſſen nach ihrer Gültigkeit unterſucht werden können und ein Erkennen involviren, worin zugleich enthalten iſt, daß die Täuſchung und der Zweifel zufällig und vermeidlich ſind. Da der erklärende Grundbegriff aller Wiſſenſchaften nicht direkt, ſondern nur indirekt bewieſen werden kann, ſo iſt es nur nöthig zu zeigen, daß das Gegentheil der Erklärung, welche behauptet wird, unmöglich iſt, und daß jeder andere, beſondere Begriff des Syſtemes ohne ihn keine Gültigkeit hat, weßhalb kein anderer als der behauptete der Grundbegriff ſein kann. An dem ſkeptiſchen Realismus und dem dogmatiſchen Idealismus wollen wir im Beſonderen nachweiſen, daß die Erklärung der Wahrheit in ihnen ungültig und daß das Syſtem der Philoſoſophie durch keinen anderen Begriff als den der Wahrheit begründet ſein kann.

Für unſere Unterſuchung iſt es zuerſt nothwendig die Ausdrücke zu reduciren. Es iſt natürlich, daß es in den Wiſſenſchaften und in der Sprache eine große Mannigfaltigkeit von Formeln für den Begriff der Wahrheit giebt. Aus jedem Satze kann eine ſolche gebildet werden. Wer überall den Inhalt des Satzes von

dem Ausdruck zu unterſcheiden gelernt hat, wird jedoch den gleichen Sinn ſolcher Formeln leicht gewahr. Wer freilich bloß Ein Verſtändniß der Worte kennt, wie manche Schulphiloſophen, für den würden dieſe Formeln eine endloſe Interpretation fordern, die doch nicht zum Ziele gelangt. Im Allgemeinen repräſentiren die beiden genannten Ausdrücke die Verſchiedenheiten der Formeln.

Der Urſprung beider Formeln liegt in der Differenz von Wahrnehmung und Begriff, welche für die Wiſſenſchaftsbildung nothwendig angenommen wird. In der Vollendung der Wiſſenſchaft kann daher nicht die Verſchiedenheit, ſondern nur die Gleichheit beider Formeln gedacht ſein. In dem Gegenſatze zwiſchen der Ontologie einerſeits und der Logik andererſeits liegt der Urſprung der Verſchiedenheit der Formeln, in der endlichen Verbindung beider die Gleichheit der Formeln. Wenn alle Wahrnehmungen Begriffe ſind, müſſen auch alle Erſcheinungen der Dinge vollendet ſein und die Begriffe mit ihnen übereinſtimmen. In beiden Formeln ſind dieſelben Merkmale des Begriffes der Wahrheit aber verſchieden dargeſtellt. Die Wahrheit in den Dingen wird durch zwei Merkmale benannt: durch das ſelbſtändige Sein und das erkennbare Weſen der Gegenſtände. Die Wahrheit im Erkennen iſt ebenfalls durch zwei Merkmale beſtimmt: durch das Denken und den Gegenſtand deſſelben. In den Dingen iſt keine Wahrheit, wenn ihr ſelbſtändiges Sein nicht eine nothwendige Beziehung auf ein erkennendes Weſen hat. Das Erkennen hat keine Wahrheit, wenn der Inhalt des Gedankens nicht außer demſelben wirklich iſt. Die Elemente ſind alſo dieſelben, nur ihre Ordnung iſt verſchieden. Das ſelbſtändige Sein der gegenſtändlichen Welt iſt in der Wahrheit bezogen oder verbunden mit den Gedanken eines erkennenden Weſens; oder die Gedankenwelt eines erkennenden Weſens iſt in der Wahrheit bezogen auf das Sein eines Gegenſtandes. Das Maaß der Wahrheit iſt daher die Uebereinſtimmung beider, des Wiſſens mit dem Gegenſtande. Dies iſt in beiden Formeln der gleiche Inhalt.

Die Erklärung des Begriffes der Wahrheit hängt von zweierlei ab, erſtens von dem Unterſchiede des Gegenſtandes vom Wiſſen, und zweitens von der Uebereinſtimmung beider. Wie die Uebereinſtimmung und der Unterſchied des Gegenſtandes und des Wiſſens erklärt wird, ſo wird die Wahrheit erklärt. Denn die

Elemente der Uebereinſtimmung müſſen unter ſich einen Unterſchied haben, da ſie das Verbundene darin ſind, und ſie ſelbſt ihre Einheit iſt.

Wenn wir irgend etwas wiſſen oder erkennen, ſo beziehen wir Alles was wir wiſſen auf einen Gegenſtand, der außer dem Denken iſt, das Wiſſen ſelbſt aber nicht, das in uns iſt. Wir unterſcheiden daher im Erkennen ſeinen Gegenſtand von der Erkenntniß. Wenn wir wiſſen, haben wir einen Gegenſtand und ſind der Erkenntniß gewiß. Wenn wir nicht wiſſen, haben wir weder Gewißheit noch einen Gegenſtand. Den Unterſchied zwiſchen dem Gegenſtande und dem Wiſſen können wir daher nur in unſerem Erkennen ſelbſt haben und daraus beſtimmen.

Wir unterſcheiden die Erkenntniß von ihrem Gegenſtande poſitiv. Von beiden werden Merkmale in ihrem Begriffe bejaht, die ſich gegenſeitig ausſchließen. Das Wiſſen ohne ſeinen Gegenſtand nennen wir die Gewißheit, den Gegenſtand ohne das Wiſſen das Sein an ſich. Im Erkennen ſetzen wir daher den Gegenſtand als ein Sein an ſich der Gewißheit entgegen.

Der Gegenſtand wird durch zwei Merkmale gedacht. Er iſt außer dem Gedanken Etwas, d. h. außerdem, daß er gedacht und erkannt wird, iſt er und zwar Etwas an ſich. Der Begriff des Seins bezeichnet die Poſition des Gegenſtandes außer dem Gedanken. Dies Prädikat kann aber nur von einem Inhalt ausgeſagt werden, der in ſich durchgängig beſtimmt iſt und daher weder Nichts, noch unbeſtimmt ſein kann, weil ſonſt das Subjekt das Prädikat aufhebt. Das Sein kann von keiner Verneinung an ſich prädicirt werden. Der Gegenſtand iſt daher nicht bloß das Prädikat, Sein, ſondern auch das Subjekt, ein an ſich beſtimmter Inhalt. Dies heißt, der Gegenſtand iſt außer dem Denken, praeter notionem, Etwas an ſich.

Von dem Gegenſtande wird die Gewißheit im Erkennen unterſchieden. Die Gewißheit im Erkennen liegt im Denken. Die Gedanken ſind nur im Verſtande oder im denkenden Weſen und ſind durch daſſelbe gebildet. Die Gewißheit im Erkennen hat daher zwei Merkmale: die Innerlichkeit und die Bildung der Gedanken durch das erkennende Weſen. Gedanken ſind nur in mir und von mir erzeugt. Was für ein Erkennen gilt, Wahrnehmung, Vorſtellung u. ſ. w., hat Gewißheit nur ſofern es in mir und von

mir gebildet ist. Die Gewißheit liegt daher allein in der Bildung und Verbindung der Gedanken.

Von dem Wissen werden die Prädikate des Gegenstandes verneint. Das Wissen kann nicht außer mir und von einem anderen hervorgebracht sein. Durch ein anderes hervorgebracht, weiß ich nicht, und außer mir habe ich die Gedanken nicht gedacht. Das Wissen kann daher nicht ein Gegenstand, außer dem erkennenden Wesen etwas an sich sein. Das erkennende Wesen ist Centrum und Peripherie in sich. Wie es auch erkennen mag, seine Erkenntniß ist nur in ihm und durch dasselbe gebildet. Es ist ein Wesen für sich. Auch die Wahrnehmungen und Anschauungen sind nur in mir und für mich.

Ebenso werden die Merkmale des Wissens vom Gegenstande desselben verneint. Bloß als ein Produkt des Denkens und als Inhalt des Wissens ist der Gegenstand nichts. Ein solches Denken würde keinen Gegenstand haben und ein solcher Gegenstand kein Gegenstand sein. Jedes Denken, Erkennen und Wissen setzt einen Gegenstand voraus, der gedacht, erkannt, gewußt wird. Ist derselbe nur Inhalt und Produkt desselben, so existirt er überhaupt nicht. Denn der Begriff des Seins ist nicht gültig von einem bloßen Produkte und einem unbestimmten Inhalt. Er gilt nur vom Gedachten außer dem Gedanken. Die Gewißheit wird nicht vom Gegenstande des Erkennens und sein Sein an sich nicht von der Gewißheit prädicirt. Davon prädicirt ist das eine sowohl wie das andere bloß ein Widerspruch, eine Intention etwas zu denken, jedoch ein Gedanke von nichts. Beide haben positive Merkmale, die aber von ihrem Gegentheil ausgesagt einen Widerspruch bilden und darnach nicht gedacht werden können.

Die Aufhebung des Unterschiedes im Erkennen vom Sein des Gegenstandes und der Gewißheit ist keine Uebereinstimmung, sondern eine Verwechslung des Wissens mit seinem Gegenstande. Diese Verwechslung ist nicht die Wahrheit, sondern die Täuschung im Erkennen. Wird der Unterschied aufgehoben, so ist das Wissen ohne Unterschied seinem Gegenstande gleich. Alsdann ist oder wird der Gegenstand ein Wissen und das Wissen Gegenstand. Wird aber der Gegenstand ein Wissen, so ist dies Wissen eine Täuschung; denn es ist alsdann ein Wissen ohne einen Gegenstand, das sich nur einbildet, es habe einen Gegenstand, der vielmehr das Wissen ist. Wird das Wissen ein Gegenstand, so

ist das ein Wissen ohne Gewißheit, ein Irrthum. Denn ich irre mich, wenn ich mein Wissen von etwas für diesen Gegenstand halte. In der Täuschung findet diese Verwechslung statt, ohne den Unterschied ist die Uebereinstimmung daher nicht die Wahrheit.

Da die Uebereinstimmung nicht ohne den Unterschied möglich ist, so ist sie nur durch die Verbindung beider Elemente und in ihnen wirklich. Die Uebereinstimmung kann weder in dem Gegenstande noch im Denken eine Eigenschaft, oder in einem ihrer Elemente wirklich sein, so daß das eine bloß dem anderen untergeordnet wäre. Dann wäre der Unterschied nur ein Grad. Die Uebereinstimmung ist das Ganze, aber kein Theil der Verbindung. Es giebt daher kein Drittes vermittelndes zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande, die Uebereinstimmung ist nur in beiden zumal wirklich.

Das Sein wie das Wissen sind die wesentlichen Merkmale im Begriffe der Wahrheit. Wahrheit ist nicht im Wissen, wenn dasselbe keinen Gegenstand hat oder der Begriff des Seins im Erkennen von dem Erkannten nicht gültig ist. Wahrheit ist nicht in den Dingen, wenn der Begriff des Erkennens auf sie keine Anwendung hat. Beides ist aber nur möglich, wenn das Wissen von seinem Gegenstande unterscheidbar ist. In der Wahrheit ist daher sowohl der Unterschied wie die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande. Beides ist in ihr zumal. Wie der Unterschied bestimmt wird, so wird die Uebereinstimmung erklärt, und umgekehrt. Wäre der Unterschied bloß ein verneinender, so würde die Uebereinstimmung nur in einem Elemente wirklich sein, dem das andere, das Sein oder Wissen untergeordnet wäre, und ihre Verbindung durch ein Drittes vermittelt. Solches ist der Fall im skeptischen Realismus und im dogmatischen Idealismus.

Nach der Erklärung des Grundbegriffes richtet sich in den Wissenschaften ihr erster Grundsatz und ihre höchste Forderung. Sie nehmen an oder fordern, daß die Uebereinstimmung wirklich sei in der Verbindung des Gegenstandes mit dem Erkennen. Die Wissenschaften nehmen an und fordern, daß außer dem Denken das Gedachte wirklich sei oder der Begriff des Seins im Erkennen Gültigkeit habe und anwendbar sei, und daß die Gegenstände Gründe des Erkennens werden. Dies ist der Grundsatz der Phänomenologie und Ontologie der Wissenschaften.

Die Ontologie hat den Grundsatz, daß der Begriff des Seins im Erkennen gültig ist, anzuwenden und auszuführen wie dies möglich ist. Die Phänomenologie beruht auf dem Grundsatze, daß die Gegenstände Gründe des Erkennens in der Wahrnehmung sind. Beide Grundsätze beruhen auf demselben Begriffe der Wahrheit. Wenn der Begriff des Seins im Erkennen gültig ist, so ist in ihm die Annahme herrschend, daß Alles was im Denken ist seinen Grund habe im Gegenstande, wie er an sich ist. Der Inhalt aller Vorstellungen und Begriffe setzt demnach ein Wirkliches voraus, das Grund ist von allem Möglichen. Die Ontologie fordert daher, daß das im Begriffe Gedachte im Sein des Gegenstandes seinen Grund habe. Wenn umgekehrt die Phänomenologie voraussetzt, daß die Gegenstände Erkenntnißgründe in der Wahrnehmung sind, so fordert sie, daß alle Wahrnehmungen einen Inhalt haben, dem ein Sein des Gegenstandes an sich entspricht, daß es keine Erscheinungen ohne Gegenstände an sich giebt. Die Wissenschaften sammeln Erfahrungen und streben die Gegenstände wie sie sind zu erkennen, weil sie von der Wahrheit dieser Grundsätze überzeugt sind. Daß Erfahrungen gemacht und alles Wahrgenommene durch Nachdenken erkannt werde wie es an sich ist, dies Streben der Wissenschaften hat keinen Grund, wenn die Wahrnehmungen keinen Inhalt und der Begriff des Seins im Erkennen nicht gültig ist. Die Forderung gilt nur wenn der Grundsatz wahr ist, und wenn sie gilt ist er dadurch inducirt und vorausgesetzt. Die Gegenstände sind Gründe des Erkennens in der Wahrnehmung wie im Verstande, und der Begriff des Seins ist gültig vom Wahrgenommenen wie vom Gedachten.

Die Wahrnehmung aber und der Gedanke sind nichts außer dem erkannten Wesen, sondern nur in demselben und von ihm gebildet. Darauf beruht die Logik. Die Gewißheit im Erkennen liegt in der Art, wie es in uns und durch uns gebildet ist. Das Gesetz der Gewißheit ist das der Logik. Der Grundsatz der Logik ist: was sich widerspricht, kann nicht gedacht werden, und was gedacht wird, kann sein oder ist ein Mögliches. Das Denken aber ist ein Unterscheiden und Verbinden. In allen Verbindungen und Unterscheidungen stimmt das Denken mit sich überein. Sind die Unterschiede in ihm keine und die Verbindungen ohne ein Verbundenes, so widerspricht es sich d. h., es hat nicht gedacht.

Widersprüche sind vergebliche Versuche zu denken, und Gedanken, worin nichts unterschieden oder verbunden ist. Ohne unser Zuthun ist kein Erkennen in uns, und durch dasselbe hat es seine Gewißheit. Was sein kann, ist der Inhalt des Gedankens.

Die Logik fordert daher, daß der Inhalt der Wahrnehmung denkbar sei und Alles gedacht oder unterschieden und verbunden werde. Die Vollziehung des Denkens nach seiner Gesetzmäßigkeit fordert die Logik in allen Wissenschaften. Diese Forderung setzt die Gültigkeit ihres Grundsatzes voraus. Die Forderung hat gar keinen Sinn, wenn was gedacht wird nothwendig ein Widerspruch oder unmöglich ist. Aus der Anwendung der Logik folgen in den Wissenschaften Gewißheit oder Gedanken vom Möglichen. Durch das Denken entstehen allgemeingültige Urtheile und Erklärungen aus den Wahrnehmungen.

Die Forderungen und Grundsätze des Erkennens stimmen mit einander überein. Aus den Forderungen lassen sich daher Grundsätze induciren, und aus den Grundsätzen Forderungen ableiten. Was die Phänomenologie fordert, daß die Wissenschaften beobachten und Erfahrungen sammeln, folgt aus ihrem Grundsatze, daß Gegenstände Erkenntnißgründe in den Wahrnehmungen sind und alle Erscheinungen einen Gegenstand haben. Und ein solches Streben in den Wissenschaften setzt die Gültigkeit des Grundsatzes voraus, der in jeder Wahrnehmung angewandt ist. Daß der Begriff des Seins im Erkennen gültig ist, und alles Mögliche in einer Wirklichkeit, sei es als Bestimmung oder Folge, enthalten ist, gehört ebenso zusammen, wie das Gesetz des Denkens und die Forderung, daß alles gedacht werde. Demnach werden auch die Grundsätze und Forderungen auf der einen Seite und die auf der anderen übereinstimmen. Es wird übereinstimmen die Logik mit der Ontologie. Diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit, worin erklärt ist, daß wie wir erkennen und was wir erkennen übereinstimmt. Wie wir erkennen, das hängt vom Denken ab, was wir erkennen, vom Dasein des Gegenstandes und wie er Grund des Erkennens ist.

Die Wahrheit muß nach ihrer Erklärung gültig sein oder untersucht werden können. Dazu gehört, daß das Wissen und Sein ein wesentliches Element in derselben ist. Ist in der Erklärung der Wahrheit das Wissen verneint oder der Begriff des Seins ungültig, so ist die Erklärung selbst ungültig. Wenn das

Sein der Gegenstände an sich das Wissen aufhebt, so können sie nicht Inhalt und Grund des Erkennens werden. Die Wahrheit ist daher nach ihrer Erklärung ungültig; denn ob die Behauptung wahr oder falsch ist, läßt sich überall nicht entscheiden. Gilt der Begriff des Seins nicht vom Gedachten außer dem Gedanken, so ist diese Wahrheit im Gedanken ungültig, sie kann nicht untersucht werden. Denn dadurch gehört ein Nicht-Wissen zur Wahrheit. Wenn der Begriff des Seins ungültig ist oder vom Nichts gilt, so ist der Gegenstand bloß ein Produkt und bloß Inhalt des Denkens. Dies Denken ist aber ein Nicht-Wissen. Es producirt Gegenstände und weiß das nicht. Ursprünglich existirt darnach ein in sich verborgenes und bewußtloses Etwas. Ein solches läßt sich überhaupt nicht erkennen. Was an sich oder ursprünglich ein in sich verborgenes Wesen hat, das ist außer und vor allem Erkennen wahr. Diese Wahrheit läßt sich jedoch gar nicht in Untersuchung ziehen. Sie ist ein Widerspruch sowie sie untersucht wird; denn dadurch wird angenommen, daß das Gegentheil von der Behauptung wahr ist, daß nichts an sich oder ursprünglich ein Verborgenes ist. Das Licht macht die Dinge und die Schatten sichtbar; Schatten aber, die vor der Beleuchtung existiren, ein Dunkles und Finsteres vor dem Lichte, ist eine Existenz, die nicht verificirt werden kann, eine Behauptung, die gültig ist wie ihre Verneinung.

Die Wahrheit kann nach ihrer Erklärung untersucht werden, weil wir im Erkennen den Gegenstand von der Erkenntniß unterscheiden können und die Uebereinstimmung nur in den Elementen wirklich ist. Alle Erkenntnisse sind in uns und von uns gebildet, wir können sie daher bloß als unsere Gedanken ansehen und den Gegenstand davon unterscheiden. Deßhalb können wir überhaupt zweifeln. Wäre die Unterscheidung nicht positiv oder unmöglich, so könnten wir weder zweifeln noch uns von der Wahrheit überzeugen. Wir würden die Täuschung für ein Wissen und das Wissen für eine Täuschung halten. Da wir aber, wie angegeben, unterscheiden können, so ist es möglich, an einem Wissen, ob es einen Gegenstand hat oder der Gegenstand vorgestellt ist, zu zweifeln. Dies würde unmöglich sein, wenn entweder der Gegenstand bloß ein Produkt des Denkens wäre oder das Denken gar keinen Gegenstand hätte. Dann wäre der Unterschied bloß ein verneinender und die Uebereinstimmung die Aufhebung des Unterschie-

des. Das Zweifeln würde ein bloßes Annehmen und das Annehmen bloß ein Zweifel ſein. Da die Uebereinſtimmung nur in den Elementen wirklich iſt, ſo kann ſie im Wiſſen nur durch die Verbindung des Gegenſtandes mit dem Denken, ſofern jener Grund des Erkennens und in dieſem der Begriff des Seins gültig iſt, ſtatt finden. Ob aber das eine oder das andere der Fall iſt, läßt ſich nur an dem Wiſſen ſelbſt, das wir haben, unterſuchen. Deßhalb kann nicht allgemein gezweifelt werden, der Zweifel ſetzt vielmehr voraus das Sein der Wahrheit, des Unterſchiedes und der Uebereinſtimmung des Wiſſens mit dem Gegenſtande.

Ohne daß ich das Erkennen habe und in mir hervorbringe, weiß ich überall nichts. Nur aus dem Wiſſen folgt, daß überhaupt etwas exiſtirt. Von dem Sein einer gegenſtändlichen Welt ſind wir überzeugt, weil wir etwas von ihr wiſſen und im Erkennen der Begriff des Seins vom Gedachten gilt. Aus der Anſchauung wiſſen wir von einer ſichtbaren Welt und ſind ihrer gewiß, denn das Angeſchaute iſt außer der Anſchauung wirklich. Ohne die Anſchauung wiſſen wir von der ſichtbaren Welt nichts und hat der Begriff des Seins keine Gültigkeit von ihr. Denn überall iſt der Unterſchied und iſt die Uebereinſtimmung die Wahrheit. Das Sein kann gar nicht prädicirt werden außer von einem irgendwie Gewußten, und wird es davon prädicirt, ſo iſt der Gegenſtand außer dem Denken wirklich und Grund des Denkens, weil er an ſich etwas iſt.

Aus der Wahrheit, wie ſie erklärt wird, folgt die Möglichkeit des Erkennens, und die Begründung des Strebens nach dem Wiſſen. Folgt aus dem Grundbegriff keine Begründung des Erkennens und des Strebens nach dem Wiſſen, verneint er dies, ſo iſt er durch die Begründung, welche aus ihm folgt, ungültig. Täuſchungen und Zweifel entſtehen zufällig, die Grundſätze und Forderungen aus dem Grundbegriffe involviren die Möglichkeit des Erkennens.

Die Möglichkeit des Erkennens hat einen doppelten Grund, in dem ſelbſtändigen Sein der Gegenſtände außer dem Gedanken und in der Gewißheit des erkennenden Weſens in ſich. Wirklich iſt das Erkennen durch die Vollziehung ſeiner Forderungen und Anwendungen der Grundſätze, möglich aber nur aus jenen beiden Gründen.

Die Möglichkeit des Erkennens folgt aus der Erklärung der Wahrheit, und zwar aus dem Unterſchiede und der Uebereinſtimmung in ihr. Da dieſe nur in den Elementen wirklich iſt, ſo hat das Erkennen einen doppelten Grund in dem Daſein der Gegenſtände und der Gewißheit eines erkennenden Weſens. Weil der Unterſchied aber ein poſitiver iſt, ſo iſt das Erkennen nur möglich, wenn das erkennende Weſen mit dem erkennbaren zumal iſt. Ein Erkennen iſt daher unmöglich, wenn die Gegenſtände und das erkannte Weſen bloß Produkte von einander ſind, der Gegenſtand bloß ein Produkt aus der Entwicklung eines Denkens und das Erkennen bloß eine Folge vom Daſein der Dinge, wie es vom dogmatiſchen Idealismus dargeſtellt wird und worauf wir in der folgenden Abtheilung zurückkommen werden. Wir betrachten die Möglichkeit des Erkennens nach den beiden Gründen, die es aus der Erklärung der Wahrheit hat.

Gegenſtände können erkannt werden, wenn ſie außer ihrem Erkanntwerden etwas an ſich ſind. Nehmen wir an, daß ein Gegenſtand exiſtirt, ſo ſetzen wir voraus, er habe ein in ſich beſtimmtes Weſen. Dieſe Vorausſetzung machen wir, weil ſonſt das Prädikat „Sein" durch das Subjekt, wovon es ausgeſagt wird, aufgehoben wird. Wenn die Gegenſtände an ſich etwas ſind, ſo haben ſie auch deßhalb ein erkennbares Weſen. Denn nehmen wir an, ihr poſitives Weſen ſei ein an ſich unerkennbares, ſo müſſen wir das Prädikat „Sein" von ihnen verneinen, Was an ſich iſt, hat daher ein erkennbares Weſen. Was aber nicht an ſich iſt, bloß eine Erſcheinung ohne einen Gegenſtand, das iſt ein Unerkennbares.

Die Gegenſtände haben, weil ſie exiſtiren, ein erkennbares Weſen. Dies ſetzen wir im Erkennen immer voraus. Wir ſtreben ſie zu erkennen und ſetzen die Möglichkeit des Erkennens voraus nach ihrer einen Bedingung im Sein der Dinge. Das Unerkennbare an ſich hebt das Streben ſelbſt auf. Die Möglichkeit iſt in den vorhergehenden Begriffen enthalten.

Wenn die Gegenſtände an ſich ein erkennbares Weſen haben, ſo ſind ſie ſelbſt Gründe ihres Erkanntwerdens. Die Gegenſtände müſſen ſich uns zu erkennen geben, ſonſt können wir ſie nicht erkennen. Ein Gegenſtand kann nicht, ohne daß er Grund unſeres Erkennens wird, ohne uns zu erſcheinen, erkannt werden. Ihr

Sein beſteht nicht im Erkanntwerden, ſondern darin, daß ſie an ſich und daher Gründe des Erkanntwerdens ſind.

Die Gegenſtände haben, weil ſie außer dem Gedanken etwas an ſich ſind, eine nothwendige Beziehung auf ein erkennendes Weſen. Denn die Wahrheit iſt nur in ihren Elementen als Verbindung wirklich. Das erkennende Weſen iſt daher mit dem Gegenſtande zumal. Die Gegenſtände können, um erkannt zu werden, nicht das Subjekt und die Gedanken hervorbringen. Producirten oder würden ſie ſelbſt ein Wiſſen, ſo exiſtirten ſie nicht an ſich, und wären daher nicht Gründe ihres Erkanntwerdens. Das Erkennen iſt nur im erkennenden Weſen und nicht ohne ſein Zuthun. Die Möglichkeit des Erkennens hat darin ihren andern Grund. Es iſt nicht zu erwarten, daß die Dinge ſelbſt ein Sehen und Denken werden, wenn wir nicht ſelbſt zuſehen und denken. In jenem Falle würden ſie uns ſehen und wären daher nicht Gründe des Erkanntwerdens. Aus dem Begriffe eines Gegenſtandes folgt daher niemals, was die Schellingſche Naturphiloſophie daraus ableiten wollte, der Begriff eines erkennenden Weſens. Die Materie, welche den Geiſt hervorbringen ſoll durch ein Subjekt-Objekt-Werden, erzeugt bloß elementare Spiegel, worin die Materie ſich erkennen könnte, wenn ſie ein erkennendes Weſen wäre, worin aber Reflexbilder nur geſehen werden, wenn der Geiſt ſchon exiſtirt.

Das erkennende Weſen iſt aber nur der eine Grund von der Möglichkeit des Erkennens. Denn alle Gedanken haben eine nothwendige Beziehung auf einen Gegenſtand außer ſich, ſelbſt wenn das Gedachte die Seele ſelbſt iſt. Ohne dieſe Beziehung wären die Gedanken ſelbſt die Gegenſtände, und das Erkennen hätte keine Gewißheit in ſich, ſondern außer ſich. Durch den Unterſchied des Gedankens vom Sein des Gedachten außer dem Gedanken iſt daher die Möglichkeit des Erkennens bedingt. Da alle Gedanken eine Beziehung auf einen Gegenſtand außer ſich haben, ſo iſt das Erkennen nur möglich, wenn es einen Gegenſtand hat oder der Begriff des Seins in ihm gültig iſt. Die Gedanken ſind in ſich gewiß, die Gegenſtände ſind an ſich, wahr aber ſind die Gedanken nur durch ihre Beziehung auf den Gegenſtand wie er iſt, und die Gegenſtände durch ihre Beziehung auf ein Erkennen. Nach der Erklärung der Wahrheit iſt das Erkennen möglich, durch die Erfüllung ſeiner Bedingungen aber iſt es wirklich.

Ein gegenstandloses Wissen ist also wie ein unerkennbares Sein der Dinge an sich ein Widerspruch. Die Dinge sind erkennbar und das Denken hat einen Gegenstand außer sich. Das Erkennen ist daher möglich durch den Unterschied und die Uebereinstimmung, welche in den Elementen wirklich ist. Die Möglichkeit derselben folgt aus der Erklärung der Wahrheit. Möglich ist das Erkennen nur durch den Unterschied des Gedankens von seinem Gegenstande, der Gewißheit im Erkennen vom Sein des Gegenstandes und die Uebereinstimmung beider. Die Gewißheit ist nicht in sich selbst die Wahrheit und das Erkennen, aber eine nothwendige Bedingung derselben; das Sein ist nicht selbst die Wahrheit und das Erkennen, aber eine nothwendige Bedingung derselben. Denn die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Seins mit dem Wissen und des Wissens mit dem Sein. In der Wahrheit giebt es keine Verneinungen, sondern nur Bejahungen, weder in den Gegenständen an sich noch im Wissen. Ein gegenstandloses Wissen ist zugleich ein Nicht-Wissen.

Wenn in unserem Erkennen ein Mangel und ein Streben ist, so sind im Denken Verneinungen. Es ist aber im Erkennen ein Mangel, sofern es unvollständig ist, d. i. die Gegenstände, wie sie sind, nicht Inhalt und Grund des Erkennens sind. Dieser Mangel wird durch die Erfahrung fortgehend aufgehoben, indem dadurch die Gegenstände Inhalt und Grund des Erkennens werden. Im Erkennen ist ein Streben und ein Verlangen nach Wahrheit. Indem alle Erfahrungen durch das Nachdenken vervollständigt werden, vollenden die Wissenschaften das Streben im Erkennen. Sofern aber beides unvollständig ist, sind im Erkennen Verneinungen. Es fehlt dem Erkennen der Gegenstand und es ist bloß ein Denken, oder er ist nicht vollständig im Erkennen und es ist bloß eine Wahrnehmung. Aus diesen Verneinungen können Täuschungen und Zweifel entstehen.

Allein alle Verneinungen sind im Erkennen bedingt durch die Erfahrung und das Streben nach dem Wissen, d. h. alle Verneinungen sind bedingt durch ein Wissen, das wir haben oder das wir erstreben. Täuschungen und Zweifel können daher nur zufällig und vermeidlich im Erkennen sein. Denn beide sind durch ein Wissen bedingt, das wir haben oder erstreben. Die Verneinungen in unserem Denken haben daher eine höhere Bedingung. Sie sind nicht absolut, sondern bedingt. Daß wir uns täuschen

und zweifeln, ſetzt in uns ein Wiſſen voraus und ihre Aufhebung das Streben nach dem Wiſſen. Denn alle verneinenden Urtheile ſind nur Mittel für die allgemein bejahenden.

Der Mangel in unſerem Erkennen wird aufgehoben und das Streben nach dem Wiſſen vollendet durch die Erfüllung der Forderung und die Anwendung der Grundſätze, welche aus der Erklärung der Wahrheit folgen. Die Verneinungen, Täuſchungen und Zweifel werden daher ſelbſt aufgehoben durch das Erkennen oder die Wahrheit im Erkennen. Das Erkennen iſt möglich, Täuſchungen und Zweifel ſind bedingt und vermeidlich.

Täuſchungen und Zweifel können nur in der Art liegen, wie wir die Forderungen erfüllen und die Grundſätze anwenden. Sie liegen weder urſprünglich in der Erfahrung noch in den Forderungen und Grundſätzen ſelbſt, ſondern nur in ihrer Anwendung. Beruhen ſie daher in unſerer Freiheit, in der Uebereilung des Strebens nach dem Wiſſen, ſo müſſen ſie durch das Denken auch ſelbſt wieder aufgehoben werden können. Jede Täuſchung hat daher ihren beſonderen Grund in unſerem Streben nach dem Wiſſen, und jeder Zweifel iſt ſelbſt nur ein beſonderer. Die angeblichen urſprünglichen Täuſchungen und nothwendigen Widerſprüche ſind allgemeine Zweifel, welche die Wahrheit leugnen. Dies würden wir aber nicht können ohne ein Wiſſen, worin ihre Exiſtenz immer wieder vorausgeſetzt iſt.

In dem Grundbegriffe des Erkennens iſt der Begriff der Wahrheit erklärt. Die Wiſſenſchaften ſetzen voraus, daß die Wahrheit exiſtirt, und fordern, daß die Uebereinſtimmung in ihnen ſei oder werde, d. i. ſie fordern die Vollendung des Erkennens. Was die Wiſſenſchaften aber fordern, das ſetzen ſie als Grund von ſich voraus, und was ſie ſo vorausſetzen, davon fordern ſie, daß es in ihnen wirklich ſei.

Die Forderungen des Erkennens ſind gültige Bedingungen für die Wirklichkeit deſſelben. Ob ſie erfüllt ſind oder nicht, davon hängt nicht ihre Gültigkeit, ſondern der Mangel und das Streben in unſerem Erkennen ab. Sind ſie nicht erfüllt, ſo iſt in unſerem Erkennen ein Mangel und wir ſtreben ſie zu erfüllen. In unſerem Erkennen iſt daher ein Bedürfniß und ein Verlangen nach Wahrheit. Wenn aber davon der Grund in den Forderungen und Grundſätzen des Erkennens liegt, ſo muß im Wiſſen, was es auch im Beſonderen ſei, ein doppeltes ſein: die

Uebereinſtimmung und das Streben nach Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein der Dinge.

Die Wiſſenſchaften können nicht bloß ein Verlangen nach dem Wiſſen und die Forderung, daß das Erkennen vollendet werde, ſein, ſondern es muß die Uebereinſtimmung, welche ſie ſuchen, wirklich ſein. In der Vernunft muß ein Wiſſen ſein, wenn ſie nach der Vollendung des Erkennens ſtrebt. Wir ſtreben nicht bloß die Dinge zu erkennen wie ſie ſind, ſondern wir wiſſen etwas von ihnen und ſtreben nach der Vollendung dieſes Wiſſens. Wüßten wir nichts, könnten wir auch nicht nach einem Wiſſen ſtreben; ſtreben wir darnach, ſo wiſſen wir etwas. Die Uebereinſtimmung iſt darin vorausgeſetzt und gefordert zugleich, oder als Vollendung des Erkennens iſt die Uebereinſtimmung auch der wirkliche Grund deſſelben. Denn nichts iſt ein Ziel, was nicht zugleich ein wirkender Grund iſt. Wohin das Erkennen zielt, da iſt ein Gegenſtand Grund des Erkennens. Die Vollendung iſt daher nichts, wenn ſie nicht ſelbſt ein wirkender Grund im Streben iſt.

Wenn die Vernunft das Vermögen iſt, einen Gegenſtand wie er iſt zu erkennen und nach der Vollendung des Erkennens ſtrebt, ſo weiß ſie auch etwas, was ſelbſt ein wirkender Grund in ihr iſt. Dies Wiſſen iſt aber doppelt. Es iſt die Erfahrung und das Wiſſen von der Wahrheit, welche vollkommen iſt. Die Wahrheit, welche vollkommen iſt, iſt Gott. Darin wird gedacht, daß was Gott iſt, er für ſich iſt oder erkannt hat, und was er erkennt, daß er das ſchon iſt.

Die Wahrheit, welche vollkommen iſt, iſt der reale Grund von dem Vermögen und der Vollendung des Strebens nach dem Wiſſen. Denn der Grund eines Vermögens und der Vollendung im Streben kann nur die abſolute Wirklichkeit ſein. Fordern die Wiſſenſchaften daher die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein als Vollendung des Erkennens und nehmen ſie die Vernunft als ein Vermögen etwas zu wiſſen an, ſo ſetzen ſie voraus, daß die Wahrheit, welche vollkommen iſt, der Grund von dem Vermögen und der Vollendung aller Dinge iſt. Das erkennende Weſen wird nur vollendet in der Verbindung mit dem erkennbaren, dieſe Uebereinſtimmung iſt die Wahrheit. Das erkennende Weſen kann aber nur durch die Vollziehung ſeines Vermögens erkennen. Der Grund eines Vermögens kann nicht ſelbſt ein Vermögen ſein.

Nur ein Vollkommenes iſt deßhalb der Grund eines Vermögens. Nur ein vollſtändig ausgebildetes Weſen iſt zeugungsfähig, d. i. Grund von dem Vermögen einer anderen Wirklichkeit. Ebenſo kann nur lehren, wer ſchon etwas weiß, erziehen, wer ſchon ſelbſtändig iſt, herrſchen, wer ſchon einen Charakter hat. In dem Wirklichen als einer Beſtimmung liegt das Vermögen und die Kraft der Dinge, die ſie ſich nicht ſelbſt gegeben haben, weil ſie nur in ſofern exiſtiren, als ſie ſie haben. Der Grund eines Vermögen iſt ſelbſt daher ein Wirkliches. Der Grund von dem Vermögen aller Dinge iſt die Wahrheit, welche vollkommen iſt, oder Gott. Alle Wiſſenſchaften, die Vollendung des Erkennens fordernd und das Vermögen dazu in der Vernunft annehmend, ſetzen daher voraus, daß der Grund des Vermögens und der Vollendung, oder die abſolute Wahrheit, daß Gott exiſtirt.

In dieſer Argumentation gehen wir demnach aus davon, daß wir irgend etwas wiſſen. Jedes Wiſſen ſetzt eine Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Exiſtirt ſie nicht, ſo wird ſie gefordert, und es wird verlangt, daß ſie durch die Vernunft entſtehe. Darin aber wird vorausgeſetzt, daß ſie ſelbſt als Grund des Vermögens und des Strebens exiſtire. Dieſer Grund aber iſt die Wahrheit, welche vollkommen iſt. Die Exiſtenz derſelben folgt nur aus dem Wiſſen, das wir haben. Denn allgemein gilt, daß das Wiſſen ſeinen Gegenſtand als Grund ſeines Erkennens vorausſetzt. Es gilt das nicht von einem beſonderen Begriffe, ſondern es gilt von jedem Wiſſen. Denn nur aus dem Wiſſen haben wir die Ueberzeugung von der Exiſtenz einer gegenſtändlichen Welt. Wenn wir wiſſen, haben wir einen Gegenſtand und Gewißheit zugleich. Der erklärende Grundbegriff der Wiſſenſchaften iſt der Begriff der Wahrheit; daß ſie vollkommen iſt, ſetzen alle voraus, und daß ſie, die Uebereinſtimmung im Erkennen, entſtehe, fordern alle. Das Syſtem der Philoſophie iſt demnach die Ausbildung dieſes Grundgedankens des Erkennens.

Nachdem Kant gezeigt hatte, daß die gebräuchlichen Beweiſe für das Daſein Gottes mangelhaft oder Fehlſchlüſſe ſind, hat die ſpeculative Theologie aus der Schellingſchen und Hegelſchen Philoſophie ſich bemüht, durch die Verbindung von drei Fehlſchlüſſen einen vollgültigen Beweis zu erlangen. Kant ſelbſt hatte ſchon

früher gezeigt *), daß wenn der ontologische Beweis auch ein Fehlschluß sei, doch ein Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes nicht fehle, der auf einer anderen Gedankenverbindung beruht als der ontologische Beweis. „Es ist durchaus nöthig", sagt er, „daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nöthig, daß man es demonstrire." Diese Ueberzeugung giebt sein Beweisgrund. Die Demonstrirsucht kennt freilich keine andere Ueberzeugung und Gewißheit als aus Obersätzen, die in sich ungewiß sind. Den Schülern war von ihren Lehrern aber nur ein todtes Capital aus Kants Werken mitgetheilt, sie lasen einige nach einer überkommenen Interpretation, und die sämmtlichen Werke sind erschienen, wie es scheint, damit das Ungelesene ungelesen bleibe.

Seitdem Schelling und Hegel behauptet haben, der erklärende Grundbegriff der Wissenschaften sei der der Liebe oder des Geistes, befinden sich die Wissenschaften in einem Widerstreite unter sich. Wenn der Begriff des Geistes oder der Liebe der erklärende Grundbegriff der Wissenschaften ist, so muß er auch den Begriff der Wahrheit erklären. Sofern die Wissenschaft aber den Begriff der Wahrheit als ihren Grundbegriff anerkennt, ist die vollkommene Wahrheit, und nicht der absolute Geist oder die Liebe, Gott. Die Philosophie steht daher mit einer speculativen Theologie, welche Schelling oder Hegel glaubt folgen zu müssen, in einem Widerstreite. Das Vollkommene der Philosophie ist nicht das Vollkommene dieser speculativen Theologie; weßhalb gemeint wird, es gebe zwei erklärende Grundbegriffe der Wissenschaften, einen philosophischen und einen theologischen. Allein diese speculative Theologie ist darin nur mit sich selbst im Widerstreit, da sie die Vollendung für das Vollkommene und das Denken für das Maaß der Wahrheit hält. Die Wahrheit, welche vollkommen ist, ist alsdann auch nicht der Grund des Vermögens und der Vollendbarkeit der Wissenschaften.

Ist der Begriff des Geistes der erklärende Grundbegriff der Wissenschaft, so ist das Denken für sich das Maaß der Wahrheit, und die Uebereinstimmung, welche die Wahrheit sein soll, ist nur in einem Elemente von sich wirklich. Der absolute Geist ist dann

*) Kant, sämmtl. Werke Th. I. S. 161. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763.

auch bloß ein erkennendes Wesen ohne ein erkennbares. Die Gegenstände sind nur Produkte in der Entwicklung seines Denkens. Diese Verwandlungslehre aber aus dem Idealismus meint, daß das an sich Undenkbare in Gott möglich sei. Allein das Unmögliche, daß ein Gegenstand Wissen und ein Wissen Gegenstand werde, ist schlechthin unmöglich, wie in dem folgenden Abschnitte die weitere Darlegung zeigen wird. Durch den Begriff der Evolution des Geistes kann die Wahrheit nicht erklärt werden, weil in dieser der Begriff des Seins ein wesentliches Element ist, welches in jenem bloß durch das Werden vertreten wird.

Nach Schellings Vorgang hat die Wissenschaft das „Geheimniß der ewigen Liebe" zum ersten Grundbegriffe gemacht, ein Gleichniß zu einer Erklärung. Schelling ist reich an gleichnißartigen Erklärungen und geistreichen Worten, wozu auch seine Ausdrücke von der Liebe gehören *). In diesen Erklärungen wird an die Stelle des Zu-erklärenden ein Geheimniß gesetzt, dessen Möglichkeit, da die Erklärungen nur als Analogien auftreten, nicht untersucht und stillschweigend angenommen wird. Statt des Begriffes der Materie hat er den des blinden Geistes gesetzt, wo man nicht weiß, welches Räthsel größer ist, das erklärte oder die Erklärung. Um den Ursprung der Dinge zu erklären, dient das Gleichniß von dem Lichte, das aus der Finsterniß entsteht. Alle Dinge sollen aus dem Dunkeln und in sich Verborgenen entstanden sein. Das Räthsel der Zeugung und Entstehung löst das Geheimniß des Lichtes. Die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein des Gegenstandes wird erklärt durch die Entstehung des Bewußtseins aus dem zuerst bewußtlosen Subjekt-Objekt in der Natur, und daß wir erkennen, aus der Annahme, die Dinge seien selbst blinde Gedanken. So ist auch endlich „das Geheimniß der ewigen Liebe" das Wort des Räthsels geworden.

Was die Liebe verlangt, kann man sagen, hat sie, und was sie besitzt, sucht sie. Allein darin handelt es sich immer darum, wie sie hat was sie verlangt, und sucht was sie besitzt. Wenn in dem Streben die Vollendung Grund desselben ist, so muß die Vollendung sein und das Vollkommene ist der Grund von der

*) Schelling, Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft 1. B. 1. H. S. 52. Philosoph. Schriften 1. B. Das Wesen der menschl. Freiheit S. 499.

Die Möglichkeit des Erkennens folgt aus der Erklärung der Wahrheit, und zwar aus dem Unterſchiede und der Uebereinſtimmung in ihr. Da dieſe nur in den Elementen wirklich iſt, ſo hat das Erkennen einen doppelten Grund in dem Daſein der Gegenſtände und der Gewißheit eines erkennenden Weſens. Weil der Unterſchied aber ein poſitiver iſt, ſo iſt das Erkennen nur möglich, wenn das erkennende Weſen mit dem erkennbaren zumal iſt. Ein Erkennen iſt daher unmöglich, wenn die Gegenſtände und das erkannte Weſen bloß Produkte von einander ſind, der Gegenſtand bloß ein Produkt aus der Entwicklung eines Denkens und das Erkennen bloß eine Folge vom Daſein der Dinge, wie es vom dogmatiſchen Idealismus dargeſtellt wird und worauf wir in der folgenden Abtheilung zurückkommen werden. Wir betrachten die Möglichkeit des Erkennens nach den beiden Gründen, die es aus der Erklärung der Wahrheit hat.

Gegenſtände können erkannt werden, wenn ſie außer ihrem Erkanntwerden etwas an ſich ſind. Nehmen wir an, daß ein Gegenſtand exiſtirt, ſo ſetzen wir voraus, er habe ein in ſich beſtimmtes Weſen. Dieſe Vorausſetzung machen wir, weil ſonſt das Prädikat „Sein“ durch das Subjekt, wovon es ausgeſagt wird, aufgehoben wird. Wenn die Gegenſtände an ſich etwas ſind, ſo haben ſie auch deßhalb ein erkennbares Weſen. Denn nehmen wir an, ihr poſitives Weſen ſei ein an ſich unerkennbares, ſo müſſen wir das Prädikat „Sein“ von ihnen verneinen, Was an ſich iſt, hat daher ein erkennbares Weſen. Was aber nicht an ſich iſt, bloß eine Erſcheinung ohne einen Gegenſtand, das iſt ein Unerkennbares.

Die Gegenſtände haben, weil ſie exiſtiren, ein erkennbares Weſen. Dies ſetzen wir im Erkennen immer voraus. Wir ſtreben ſie zu erkennen und ſetzen die Möglichkeit des Erkennens voraus nach ihrer einen Bedingung im Sein der Dinge. Das Unerkennbare an ſich hebt das Streben ſelbſt auf. Die Möglichkeit iſt in den vorhergehenden Begriffen enthalten.

Wenn die Gegenſtände an ſich ein erkennbares Weſen haben, ſo ſind ſie ſelbſt Gründe ihres Erkanntwerdens. Die Gegenſtände müſſen ſich uns zu erkennen geben, ſonſt können wir ſie nicht erkennen. Ein Gegenſtand kann nicht, ohne daß er Grund unſeres Erkennens wird, ohne uns zu erſcheinen, erkannt werden. Ihr

gegen denſelben iſt ein Widerſpruch in dem Begriffe, der dafür ſubſtituirt werden ſoll.

Da in unſerem Erkennen ein Mangel und ein Streben nach der Vollendung des Erkennens iſt, der Mangel und das Streben aber Wahrheit in uns vorausſetzt, ſo iſt ein Wiſſen in der Vernunft, die ſtrebt. Dieſe Wahrheit iſt andererſeits die der Erfahrung. In der Erfahrung iſt Wahrheit oder eine Uebereinſtimmung des Wiſſens mit ſeinem Gegenſtande. Sie bildet daher die Grundlage unſerer Wiſſenſchaftsbildung. Zwiſchen der Erfahrung, unter der nichts iſt, und der vollkommenen Wahrheit ſteht demnach die Wiſſenſchaftsbildung. Wir haben in der Erfahrung, was wir erſtreben in der Wiſſenſchaft. Jede Anſchauung und Wahrnehmung iſt eine Wahrheit, und iſt ein Ganzes in ſich. Ohne daß wir dies vor uns haben, können wir nicht denken und durch Nachdenken die intelligible Welt zu erkennen ſtreben. Die Wahrheit iſt für uns ein idealer Begriff als Vollendung des Erkennens, ſie iſt aber ein wirkender Grund in unſerem Erkennen durch die Erfahrung. Der Grundſatz der Erfahrung, keine Erſcheinung ohne Gegenſtand an ſich, keine Anſchauung ohne Inhalt, iſt ſelbſt in der Erklärung der Wahrheit gegeben. Wohl nannte Kant die Anſchauung blind, aber nicht leer, denn blind heißt: „wenn man ſelbſt nicht ſehen kann; aber auch das, wodurch man nichts ſehen kann", und im letzteren Sinne nannte er ſie blind *). Da man es aber umkehrte, und vermeinte, die Anſchauungen ſeien leer, wurde die Erfahrung ein Inbegriff von Täuſchungen, und die Begriffe blind.

Für uns, weil in unſerem Erkennen ein Mangel und ein Streben iſt, hat die Wahrheit einen doppelten Ausdruck und ergeben ſich daraus verſchiedene Grundſätze und Forderungen, durch deren Anwendung und Erfüllung die Wiſſenſchaft gebildet wird. Die Wahrheit iſt das ſelbſtändige Sein des Gegenſtandes, der Grund unſerer Erkenntniß, und iſt das Denken, das mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt. Da in unſerem Erkennen ein Mangel und ein Streben iſt, hat die Wahrheit dieſen doppelten Ausdruck, an ſich aber iſt beides daſſelbe. Denn nur das bedingte erkennende Weſen lebt in einer Erſcheinungswelt, die von der Wahrheit zeugt, und woraus ſie erkannt wird.

*) Kant, Vorleſungen über die Metaphyſik S. 88.

§. 2. Ueber den skeptiſchen Realismus und den dogmatiſchen Idealismus.

In dem Begriff der Wahrheit liegt der Lehrbegriff eines Idealismus und Realismus. Jenes iſt die Wahrheit im Erkennen, dieſes die Wahrheit in den Dingen. Der Idealismus liegt in der Erklärung der Wahrheit darin, daß das Wiſſen, der Realismus aber darin, daß das Sein ein weſentliches Merkmal derſelben iſt. Die Wiſſenſchaften bedürfen zu ihrer Ausbildung dieſer Lehrbegriffe. Um die Erſcheinungen zu verſtehen, müſſen wir fähig ſein das Mögliche oder das Ideal zu denken, und muß der Begriff des Seins vom Gedachten außer dem Gedanken vom Grunde der Erſcheinung gültig ſein. Nur durch den Gedanken erkennen wir das Mögliche als eine Beſtimmung in dem Wirklichen, was die Wahrnehmung auffaßt; der Gedanke aber hat einen Gegenſtand außer ſich, alle Möglichkeit in einem Wirklichen ihren Grund. Der Idealismus ſteht mit dem Realismus in Verbindung durch die nothwendige Beziehung aller Gewißheit, welches ſein Element iſt, auf den Gegenſtand des Wiſſens; der Realismus mit dem Idealismus durch die nothwendige Beziehung des Seins der Dinge an ſich auf ein erkennendes Weſen. Elemente der Wahrheit ſind beide, ihre Verbindung aber iſt ſie. Hebt der Idealismus ſeine Verbindung mit dem Realismus auf, ſo entſteht in ihm ſtatt derſelben die Verwandlungslehre, daß nichts iſt, ſondern Alles ſich ohne Grund verändert, außer dem Gedanken das Gedachte nur ein exiſtirender Schein iſt; beſtreitet der Realismus aber ſeine Verbindung mit dem Idealismus, ſo entſteht in ihm die Ungewißheit des Skepticismus als ein vermeintliches Wiſſen, daß die Dinge ein an ſich unerkennbares Weſen haben. Die Verbindung beider Lehrbegriffe liegt im Kriticismus der Philoſophie. Das Nicht-Wiſſen des Zweifels, und das Wiſſen bloß von Phänomenen, ſind beide bloßes Annehmen, worüber die Philoſophie entſcheiden muß. Die Entſcheidung aber iſt, daß Idealismus und Realismus Elemente der Wahrheit, Skepticismus und die dogmatiſche Verwandlungslehre es aber nicht ſind, denn beide ſind im Erkennen zufällig; wir zweifeln in beſonderer Veranlaſſung, Erſcheinungen und Wahrnehmungen ſind nur noth-

wendig, wenn die Wiſſenſchaft nicht vollendet gegeben, ſondern erſt gebildet werden ſoll.

An dem ſkeptiſchen Realismus und dem dogmatiſchen Idealismus erkennen wir aber zugleich, daß der Begriff der Wahrheit der Grundbegriff der Philoſophie und daß wie er erklärt wird, ſie begründet iſt. Der Zuſammenhang von Logik und Ontologie in dieſen Syſtemen wird in ihrer Erklärung der Wahrheit gedacht und iſt eine Folge daraus. In beiden iſt jedoch das Nicht-Wiſſen ein weſentliches Element in dem Begriffe der Wahrheit und ſind aus dieſem Grunde die Erklärungen, welche ſie geben, ungültig. Beides wollen wir an jenen Lehrbegriffen, welche Grundbegriffe geworden ſind, nachweiſen. Im Begriffe der Wahrheit erklären ſie ſowohl die Uebereinſtimmung als die Unterſcheidung des Wiſſens von ſeinem Gegenſtande verſchieden von der dargelegten Erklärung. Die Uebereinſtimmung iſt nach ihnen nur in einem Elemente wirklich. Wenn die Uebereinſtimmung des Wiſſens mit ſeinem Gegenſtande in einem Elemente derſelben wirklich iſt, ſo daß der andere an der Wahrheit Theil hat, ſofern es jenem untergeordnet wird, ſo iſt der Unterſchied bloß verneinender Art. Der Unterſchied iſt eine Größe, eine Differenz, wie zwiſchen zwei Zahlen oder zwei Entwicklungsſtufen. Die Verbindung des Wiſſens mit ſeinem Gegenſtande iſt darnach entweder überall unmöglich, weil die Differenz unendlich iſt, oder ſie iſt eine unmittelbare. In beiden Fällen nimmt jedoch die Wiſſenſchaft für ihre Ausbildung an, daß die Verbindung, wirklich oder ſcheinbar, ſtatt finde durch ein drittes, vermittelndes Element. Denn da die Differenz bloß eine verneinende und eine Größe iſt, ſo kann ſie durch endloſe Gradationen entweder aufgehoben werden oder nicht. Solche Gradationen werden daher immer angenommen, wo die Uebereinſtimmung in einem Elemente wirklich und der Unterſchied bloß ein verneinender iſt.

Im ſkeptiſchen Realismus iſt die Wahrheit bloß in dem Gegenſtande, ſofern er ſelbſtändig iſt, wirklich. Die Uebereinſtimmung iſt eine Eigenſchaft der Dinge, ihr Sein, oder ihre abſolute Poſition. Die Wahrheit iſt daher das ſelbſtändige Sein des Gegenſtandes. Der Begriff des Seins iſt das alleinige Merkmal der Wahrheit. Das andere Element, das Erkennen, iſt deßhalb in der Wahrheit verneint. Das ſelbſtändige Sein des Gegenſtandes ſchließt das Erkennen aus. Der Gegenſtand iſt

ſeinem Weſen nach unerkennbar, er kann, wie er iſt, nicht Inhalt des Erkennens werden, und der Inhalt des Erkennens daher nicht außer demſelben wirklich ſein. Die Wahrheit iſt alſo verbunden mit einem Skepticismus. Sie exiſtirt, ſie iſt aber unerkennbar; außer ihr exiſtirt nur der Zweifel oder die Ungewißheit des Erkennens. Zur Poſition der Wahrheit gehört die Verneinung des Erkennens oder die Ungewißheit. Nur eine Ungewißheit giebt es außer der Wahrheit, keine Gewißheit. Denn daß man ſie nicht erkennen kann, kann nicht gewiß ſein. Wäre dies gewiß und nicht ſelbſt zweifelhaft, ſo würde man die Wahrheit grade erkennen, nämlich: als eine bloße Täuſchung, oder man würde die Wahrheit ſelbſt leugnen. Wenn es gewiß iſt, daß das Sein der Dinge ein unerkennbares iſt, ſo hebt dieſes negative Subjekt: das unerkennbare Weſen, ſein Prädikat, das Sein auf, da das Sein von einer Verneinung an ſich prädicirt ein Widerſpruch, oder eine Täuſchung vor allem Erkennen iſt. Außer der Wahrheit iſt daher bloß die Ungewißheit. Der Realismus iſt ſkeptiſch.

Die Uebereinſtimmung des Wiſſens mit ſeinem Gegenſtande würde der ſkeptiſche Realismus finden können, wenn man das ſelbſtändige Sein wahrnehmen könnte. Man würde die Wahrheit ſehen können, wenn jene Eigenſchaft nur nicht unſichtbar wäre. Allein von der Wahrheit ſich überzeugen oder ſeiner Erkenntniß gewiß ſein, könnte man doch nicht, weil das in ihm unmöglich iſt. Ungewißheit bleibt die Wahrheit, welche das Erkennen bloß durch ſeinen Gegenſtand empfängt. Gewißheit liegt nicht im Inhalt, ſondern bloß im erkennenden Weſen.

Die Differenz zwiſchen dem Sein des unerkennbaren Weſens und dem Erkennen iſt daher unendlich. Sie ſind unendlich verſchieden und geſchieden von einander. Allein damit beſteht die Bildung der Wiſſenſchaft nicht. Außer der Ungewißheit und Wahrheit muß es doch eine Art von Vermittlung zwiſchen beiden geben. Das unendliche Verſchiedene kann ſich ins unendliche nähern, ohne ſeine Verſchiedenheit aufzuheben. Dann wird es auf der Seite des Erkennens Gradationen geben. Dieſe aber ſetzen ein drittes Element als Verbindung zwiſchen dem Sein der Dinge und dem Wiſſen. Das ſelbſtändige Sein und das Erkennen ſtehen durch ein Mittleres, das weder jenes noch dieſes iſt, in Verbindung. Dies Mittlere iſt der Schein von beiden, weder ein Sein noch ein Wiſſen. Der Gegenſtand kann, wie er iſt,

nicht Inhalt des Erkennens und Grund des Denkens werden, denn das iſt wider die Vorausſetzung und bloß eine falſche Meinung des populären Bewußtſeins, das ſich ſo etwas einbildet. Dieſe falſche Meinung aber iſt der Schein, welcher Inhalt der Wahrnehmung ſein ſoll. Wirklich kann der Gegenſtand nicht ihr Inhalt ſein und ihr Inhalt nicht außer ihr exiſtiren; es ſcheint aber ſo. Der Schein iſt daher ihr wirklicher Inhalt. Die Wahrnehmung iſt ein Wiſſen, wenn ein leeres Wiſſen ein Wiſſen iſt, und ſie hat einen Inhalt, wenn ein Schein ein Inhalt iſt. Die Wahrnehmung des Scheines ſpielt aber den Vermittler zwiſchen dem unendlich Geſchiedenen, dem Denken und dem Sein. Zur Erklärung der Wahrheit, wie der ſkeptiſche Realismus ſie giebt, gehört daher eine Phänomenologie, welche eine Scheinlehre der Wahrnehmung iſt. Der Grundſatz derſelben iſt: die Wahrnehmungen haben keinen Inhalt, oder ihr Inhalt iſt ein bloßer Schein, der iſt, ſofern er nicht iſt, und umgekehrt. Aus dieſem Grundſatze kann nicht die Forderung folgen, die Wiſſenſchaften ſollen Wahrnehmungen ſammeln, ſondern nur die Forderung, die Wahrnehmungen ſollen als inhaltslos erkannt werden. Der Skepticismus hebt die Forderung und den Grundſatz der Phänomenologie auf, er nimmt den Wiſſenſchaften die Ueberzeugung, daß die Erfahrung einen Inhalt hat und ein Erkenntnißmittel iſt.

Denken und Sein ſind unendlich geſchieden, aber es giebt ein Mittleres zwiſchen ihnen, was ſie verbindet, indem es ſie trennt. Mit dieſem Widerſpruch beſchäftigt ſich die Logik und die Ontologie zur Ergänzung der Phänomenologie. Beide ſind mit einander verbunden durch den ſkeptiſchen Realismus, der ihre Vorausſetzung iſt. Die Auffaſſung der einen und die der anderen iſt bloß eine Folge ihrer Verbindung in dem gemeinſamen Grundbegriffe der Wahrheit, deſſen Gültigkeit angenommen iſt. Da Denken und Sein unendlich geſchieden ſind, ſo kann die Logik das Denken nur als eine in ſich ungewiſſe Thätigkeit anſehen, welche ihrem Ziele unendlich fern bleibt. Das Denken iſt eine bloße Kunſt und die Logik die Wiſſenſchaft davon. Anſtatt von der Gewißheit zu handeln, handelt ſie deßhalb auch von der Ungewißheit, da das Denken an und für ſich hier die Ungewißheit iſt. Sie kann daher die logiſchen Formen nur als einen an ſich überflüſſigen Ballaſt in den Wiſſenſchaften darſtellen, welcher nicht zum Erkennen dient und bloß bewirkt, daß die Wiſſenſchaft in der ſinnlichen Wahrnehmung treiben

kennbares Etwas ist, kann man nur prüfen, wenn das Gegentheil davon möglich ist, d. h. wenn das Sein Inhalt des Erkennens sein kann. Denn das Unerkennbare ist dem Erkennen nicht erreichbar. Die Annahme läßt sich daher nur machen oder verwerfen, ihre Gültigkeit nur untersuchen aus einem kritischen Realismus, worin das Sein eine nothwendige Beziehung auf ein Erkennen hat und deßhalb im Erkennen immer die Gewißheit vom Sein des Gegenstandes unterschieden wird. Wo man die Wahrheit aber bloß haben oder nicht haben kann, da ist beides, der Besitz und der Mangel ungewiß.

Für uns hat der skeptische Realismus nur ein historisches Interesse; an diesem Orte dient er nur, um zu zeigen, daß die Auffassung der Phänomenologie, Ontologie und Logik aus der zu Grunde liegenden Erklärung der Wahrheit sich ergiebt und die Gültigkeit dieser davon abhängt, ob in ihr das Wissen oder das Nicht-Wissen ein wesentliches Merkmal ist.

In der Begriffserklärung der Wahrheit liegt ein ursprünglicher Idealismus der Vernunft. Niemand kann zur Wahrheit in den Dingen kommen, als durch die Wahrheit in seinem Erkennen, das er nicht ohne sein Zuthun hat. Gedanken bilden einen Bestandtheil der Wahrheit. Aus dieser Denkweise entsteht der dogmatische Idealismus durch die Meinung, die Uebereinstimmung, welche die Wahrheit ist, sei in einem Elemente, dem Denken wirklich und in dem andern durch Unterordnung unter dieses. Das Denken hat die Wahrheit in sich und durch seine Entwicklung entfaltet sie sich. Die Entwicklung des Denkens ist daher das Maaß der Wahrheit. Sie ist wohl in ihm enthalten, aber nur unmittelbar als eine bloße Anlage, wirklich ist sie erst durch die Vermittlung des Denkens. Mit dem dogmatischen Idealismus verbindet sich daher die Verwandlungslehre, daß nichts ist, sondern Alles wird, und die Wahrheit Resultat aus der Entwicklung des Denkens, des Wissen-Werdens ist. Die Vollendung des Denkens durch sich soll die Wahrheit sein.

Der Unterschied des Gedankens vom Sein seines Gegenstandes ist im dogmatischen Idealismus bloß ein verneinender. Der Gedanke enthält ihn schon in sich, durch seine Entwicklung entsteht auch der Gegenstand. Der Gegenstand ist ein Produkt aus der Entwicklung des Denkens. Die Gültigkeit des Begriffes vom Sein und eines Gegenstandes, der außer dem Gedanken Etwas

iſt, wird dadurch verneint. Den Begriff des Seins vertritt der des Werdens, und den Begriff von einem in ſich durchgängig beſtimmten Inhalt der des Nichts. Außer dem Gedanken an ſich iſt der Gegenſtand nichts; was er iſt, iſt er in der Entwicklung und als ein Produkt derſelben. Die Wahrheit in den Dingen iſt ihre abſolute Veränderung. Die Gegenſtände ſind außer dem Denken nur Phänomene. Nur als Produkte aus der Entwicklung des anfänglich bewußtloſen Denkens und als Inhalt des Wiſſens aus dem Denken haben ſie Wahrheit. Es giebt daher unendliche Gradationen, wodurch eine Vermittlung des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande gegeben iſt. Der Gegenſtand iſt nur die niedere Stufe in der Entwicklung des Denkens, wo es noch nichts weiß von ſich; das Wiſſen aber iſt ſeine Vollendung, wo es von ſich ſelber weiß, und zwiſchen beiden giebt es unendliche Stufenunterſchiede.

Das Denken hat die Wahrheit in ſich und mißt ſich nach ſeiner Entwicklung. Es iſt im Anfang nicht vollendet, durch ſeine Entwicklung erreicht es die ganze Wahrheit. Es würde ſie haben, wenn es ſie nicht zugleich erſt hervorbringen müßte. Wie der ſkeptiſche Realismus die Wahrheit ſehen könnte, wenn ſie nicht unſichtbar wäre, ſo könnte der dogmatiſche Idealismus ſie unmittelbar denken, wenn das Denken ſich nicht erſt entwickeln müßte. Im Denken iſt die Wahrheit, aber ohne die Entwicklung des Denkens nicht vollendet, an ſich muß das Denken daher in ſeiner Entwicklung gehemmt ſein. Denn im Anfange denkt es bewußtlos und bringt Gegenſtände als ſeine Produkte hervor, wovon man ſich, wenn nicht anders, doch durch den Augenſchein überzeugen kann, denn die ganze Natur ſoll das Produkt dieſes Denkens ſein. Die unmittelbare Uebereinſtimmung, und die unendlichen Gradationen in der Entwicklung der Wahrheit bedürfen daher noch eines dritten Theiles, der beide mit einander verbindet. Dieſer liegt nicht in der Reihe der Entwicklungen, ſondern außer ihr als das Hemmende in der Entwicklung. Die Hemmung oder Verneinung des Denkens, warum es im Anfange bewußtlos Gegenſtände producirt, iſt das mittlere Dritte zwiſchen dem Wiſſen und ſeinem Gegenſtande.

Dies ſind die Grundgedanken in jedem dogmatiſchen Idealismus: die Wahrheit im Denken, die Entwicklung als Maaß derſelben und eine Hemmung in derſelben oder ein zuerſt bewußt-

loſes Denken, das Gegenſtände producirt. Der Charakter deſſelben wird gar nicht geändert, ob das Denken die allgemeine Vernunft, das Ich oder Gott benannt wird; denn dies verändert nur ſeine Ausdehnung, nicht aber ſein Weſen. Bei oberflächlicher Erkenntniß vom Weſen deſſelben, vermeint man, er ſelbſt werde durch ſeinen Beiſatz ein anderer. Der ſubjektive, objektive und abſolute Idealismus, den man bei Fichte, Schelling und Hegel meint gefunden zu haben, iſt ein und derſelbe dogmatiſche Idealismus. Seine erſte Behauptung liegt nicht in ſeinen abgeleiteten Folgen. Dies muß man aber gemeint haben, wenn man durch den Beiſatz zum Idealismus ſeinen Charakter ſelbſt verändert glaubte. Man wird ſein Weſen nicht erkennen, wenn man fortfährt einige abgeleitete Folgen dafür zu halten. Ob Gott oder das Ich ſo denkt, wie der Idealismus es angiebt, der Name des Subjekts, aber dieſes ſelbſt wird nicht dadurch verändert. Dieſe Erkenntniß hatte Fichte, ſie fehlte aber Schelling und Hegel, kein Wunder daß ſie auch bei ihren Anhängern nicht gefunden wird. Wenn man Fichtes Idealismus nicht erkennt, kann man auch überall über ſein Weſen nicht richtig urtheilen.

Die Wahrnehmung enthält bei jedem dogmatiſchen Idealismus eine Täuſchung, und ſeine Phänomenologie iſt eine Scheinlehre. Wir würden die Wahrheit unmittelbar im Denken haben und erkennen, wenn ſie ſelbſt nur nicht wie unſer Denken veränderlich wäre. Der Grund dieſes Mangels iſt die Täuſchung in der Wahrnehmung. In ihr täuſchen wir uns, weil ſie etwas Anderes zu erkennen vermeint, als erkennbar ſein ſoll. In der Wahrnehmung denken wir nicht bloß bewußtlos, ſondern ſollen wir auch zugleich widerſprechend denken. Was nach der idealiſtiſchen Verwandlungslehre nicht gedacht werden kann, das denkt die Wahrnehmung nothwendig, nämlich: daß ihr Gegenſtand außer ihr Etwas an ſich iſt. Dieſer ihr Inhalt iſt ein Schein, nothwendig im Denken, die Täuſchung der Wahrnehmung. Der Gegenſtand ſoll außer dem Denken an ſich nichts als ein Produkt der Entwicklung ſein. Darüber täuſcht ſich die Wahrnehmung oder der geſunde Menſchenverſtand. Denn er hält jenes Nichts, von dem das Sein prädicirt wird, für Etwas an ſich, und jenes Produkt des Denkens, das der Gegenſtand ſein ſoll, für eine Wirkſamkeit außer ſich. Darin täuſcht er ſich nach der Verwandlungslehre des Idealismus nothwendig, und zwar weil er bewußtlos

denkt. Das Denken weiß nicht was es thut, es producirt Gegenstände; dieſes ſein Nicht-Wiſſen ſoll der Grund der falſchen Meinung ſein, daß er in der Wahrnehmung nothwendig ſich einbildet, der von ihm producirte Gegenſtand ſei außer ihm und an ſich Etwas. Es iſt nicht hinreichend, daß wir annehmen, zuerſt denken wir bewußtlos, ſondern wir müſſen auch annehmen, zuerſt täuſchen wir uns nothwendig. Denn der Mangel im Denken, die Hemmung der Entwicklung, die urſprüngliche Verneinung des Wiſſens und der Vernunft muß einen Grund haben. Dieſer iſt die Wahrnehmung als Mittelglied zwiſchen dem Wiſſen und ſeinem Gegenſtande. Wäre ſie und ihre Täuſchung nicht, wir wären die Wahrheit ſelbſt, das Denken wäre vollendet, ſie aber bewirkt es, daß es ſich erſt zur Wahrheit entwickeln muß. Wir würden die Wahrheit haben, wenn wir ſie hätten, wir haben ſie aber nur durch die Aufhebung der nothwendigen Täuſchungen in der Wahrnehmung. Dieſe verkehrt den Grundgedanken des Idealismus, daß außer dem Gedanken der Gegenſtand nichts iſt, denn dieſes Nichts hält ſie für wirklich, es iſt ihr Inhalt; und ebenſo daß er nur ein Produkt in der Entwicklung des zuerſt bewußtloſen Denkens iſt, denn davon meint ſie das grade Gegentheil. Ihr Wiſſen iſt eine unvermeidliche Einbildung, daß ſie einen Gegenſtand außer ſich hat, und ihr Inhalt ein bloßer Schein, denn in Wahrheit ſoll ihr Gegenſtand nicht exiſtiren.

Die Phänomenologie kann daher nicht fordern, daß die Wiſſenſchaften Erfahrungen machen und ſie ſammeln, ſondern nur, daß ſie in allen Erfahrungen die Täuſchungen entdecken. Der dogmatiſche Idealiſt ſtimmt hierin mit dem ſkeptiſchen Realiſten völlig überein, ſie haben aber einen verſchiedenen Grund ihrer Meinung. Die Wahrnehmung iſt eine Täuſchung nach jenem, weil ihr Gegenſtand nichts an ſich iſt, nach dieſem, weil ſie den Gegenſtand, der an ſich iſt, nicht vorſtellt. Der ſelbſtändige Gegenſtand kann nicht Inhalt des Erkennens werden, was die Wahrnehmung meint; oder der Inhalt des Gedankens kann nicht außer demſelben wirklich ſein, was die Wahrnehmung ſich einbildet. Der Begriff des Seins hat keine Gültigkeit oder gilt vom Nichts, und die Wahrnehmung iſt eine nothwendige Täuſchung; oder der Begriff des Erkennens, daß es, wie Plato ſagt, immer ein Erkennen des Seienden bedeute, gilt nicht, und gilt vom Nichts, dem Schein, und die Wahrnehmung täuſcht ſich unausbleiblich. Solche Grund-

ſätze rauben den Wiſſenſchaften die lebensvolle Ueberzeugung, daß in der Erfahrung ein Wiſſen und in allen Erſcheinungen ein Gegenſtand iſt.

Bei dem dogmatiſchen Idealismus kann man im Zweifel darüber ſein, ob er zur Ergänzung der Phänomenologie eine Logik hat, denn ſie iſt die Ontologie, oder eine Ontologie, denn ſie iſt die Logik. Beide Wiſſenſchaften ſind eine, oder die beiden Elemente in einer Wiſſenſchaft ſind daſſelbe. Der dogmatiſche Idealismus iſt wie der ſkeptiſche Realismus nichts Urſprüngliches, ſondern ein Secundäres. Denn urſprünglich iſt der Idealismus nicht dogmatiſch oder verbunden mit der Verwandlungslehre, und der Realismus nicht ſkeptiſch. Dieſe Denkweiſen haben einen zufälligen hiſtoriſchen Grund in der Entwicklung der Philoſophie. Die Logik, welche die Ontologie, und die Logik, welche gänzlich getrennt von der Ontologie ſein ſoll, iſt in der Entwicklung der deutſchen Philoſophie aus einer Polemik wider Kants Kriticismus entſtanden. Kant entdeckte einen Zuſammenhang zwiſchen den Urtheilsformen und ontologiſchen Begriffen der Wiſſenſchaften. Allgemein folgt daraus die Annahme, daß die Art wie wir denken mit dem was wir erkennen im Zuſammenhange ſteht. Was wir erkennen, iſt bedingt durch ein richtiges Denken. Die Ontologie involvirt eine beſtimmte Logik. Aus der Art, wie wir denken, folgen Vorausſetzungen über das Sein der Dinge. Die Logik inducirt eine beſtimmte Ontologie. Denn beide Wiſſenſchaften ſtehen im Zuſammenhange durch die Erklärung dieſes Zuſammenhanges. Derſelbe iſt die Wahrheit. Aus Kants Anſicht folgt aber nicht, daß die Logik die Ontologie oder von ihr gänzlich getrennt iſt. Man hielt aber nicht die Grundlage des Kriticismus, ſeine Lehre von den Dingen an ſich, die in der Erſcheinung ſelbſtändig Etwas und dem Erkennen Gegenſtand ſind, noch den Kriticismus ſelbſt, die Unterſuchung über die Möglichkeit des Erkennens für die unſterblichen Verdienſte des Königsberger Weiſen, ſondern allein das zweifelhafte Ergebniß dieſer Philoſophie, daß wir nur Erſcheinungen von Dingen an ſich erkennen. Dieſes acceptirte man, getrennt von der Grundlage und der Methode der kritiſchen Philoſophie, um ſie conſequent auszubilden. Die Conſequenz war aber von Anfang an in ſich zwieſpältig. Das Erkennen verneinte entweder das Sein ſeines Gegenſtandes außer ſich, und der dogmatiſche Idealis-

mus erkannte ſich als die wahre Conſequenz, oder das Sein der Dinge an ſich verneinte das Erkennen, und jene wurden, wofür ſie Kant nie gehalten hatte, an ſich dunkle Qualitäten, von keiner Vernunft erkennbar. Auf dieſe Weiſe entſtand die Logik, welche ſelbſt die Ontologie iſt, oder zwei der Meinung nach völlig getrennte Wiſſenſchaften, von denen man jedoch wegen ihrer unvergleichbaren Verſchiedenheit kaum zu ſagen weiß, welche die Logik und welche die Ontologie iſt. Gegen die Erhebung der Logik zur Ontologie hat zuerſt Kant proteſtirt in dem Schreiben an Fichte, wozu er hinreichenden Grund hatte. Denn dieſe Erhebung war es, wogegen der Proteſt ſeines Syſtemes überall gerichtet war. Den Zuſammenhang fand er, die Verwechslung war vor ihm, und ihre Erneuerung iſt der Idealismus der Fichtianer. Die unmittelbare oder, was daſſelbe iſt, die durch ein Drittes vermittelte und doch unterſchiedsloſe Idealität vom Sein und Denken iſt dieſe Verwechslung. Fichte, Schelling und Hegel haben ſie gelehrt, Herbart hat dagegen proteſtirt, ſeinen Proteſt aber auf einer grundloſen Meinung über das Sein und die Erkennbarkeit der Dinge erhoben.

Aus der angenommenen und vorausgeſetzten Erklärung der Wahrheit ergiebt ſich jedoch die Faſſung der Logik und Ontologie jedesmal von ſelbſt. Beide ſtehen immer mit einer entſprechenden Phänomenologie in Verbindung. Wenn das Denken als eine ſächliche Thätigkeit, die Entwicklung der Dinge aber als eine logiſche angeſehen werden kann, ſo wird die Logik vom Denken wie von einer Sache handeln, die außer dem Denkenden und ohne ſein Zuthun ſich entwickelt, und die Ontologie, die Entwicklung der Dinge wie eine Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen in uns darſtellen. Die Logik iſt Ontologie, denn das Denken iſt ohne ein denkendes Weſen eine Sache an ſich; die Ontologie aber Logik, denn Begriffe und Schlüſſe entwickeln ſich in den Dingen. Dieſe berühmte Identität vom Denken und Sein iſt leicht nachzuweiſen, wenn man nur die Bedingungen dazu erfüllen will. Sieht man beim Begriffe das Denken vom denkenden Weſen ab, in dem es iſt und durch das es iſt, d. i. vom beſonderen Merkmale im Begriffe des Denkens, und achtet man beim Begriffe eines Gegenſtandes auf ſein weſentliches Merkmal nicht, daß er außer dem Gedanken an ſich Etwas iſt, ſo iſt das Denken Sein und das Sein Denken. Ich denke nicht, ſondern

es wird in mir gedacht, das Denken ist daher eine Sache an sich; und der Gegenstand ist außer dem Gedanken an sich nichts, er ist bloß selbst ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluß. Können Gedanken außer dem Denkenden und das Denken ohne den Denkenden sein, so ist der Gegenstand ein objektiver, jedoch bewußtloser Gedanke und ist das Denken eine Sache in mir. Wenn die Frage beantwortet werden soll, wie Sein und Denken, Gegenstand und Wissen übereinstimmen, und man davon absieht, was das Sein und der Gegenstand, das Denken und das Wissen nach ihrem Wesen sind, so ergiebt sich leicht, daß das Sein und der Gegenstand das Denken, nur ohne Bewußtsein, das Denken aber das Sein und der Gegenstand mit Bewußtsein ist. Man findet eine Antwort, welche man nicht gesucht hat, jedoch eine Antwort, und das scheint hinreichend, denn die Wahrheit ist das Ergebniß der Entwicklung; es wird wohl der Widerspruch möglich sein, daß Gedanken außer dem Denken sind und das Denken eine Sache ohne ein denkendes Wesen, da man dies ja durch die Kunst zu abstrahiren gewonnen hat. Statt der Lösung *eines* Problemes gewinnt man *zwei neue* Probleme, oder Widersprüche, womit die Logik und Ontologie sich beschäftigen.

Aus der Logik wird durch ihr neues Problem eine ganz andere Wissenschaft als sie jemals gewesen ist. Sie handelte von den Methoden des Denkens, von den Formen der Gewißheit im Denken. Die neue Logik handelt statt dessen von der Entwicklung des Denkens als einer Sache. Das Denken ereignet sich in mir oder außer mir, entwickelt sich und hat eine Geschichte seiner Entwicklung. Diese Geschichte seiner Entwicklung stellt die Logik dar, wie es ursprünglich nichts ist, dann aber Alles wird, davon kann sie berichten. Wenn das Denken eine sächliche Thätigkeit ist, so sind die Arten seiner Entwicklung auch gegenständlich, und Widersprüche in den Dingen wirklich. Was vom Denken eines Subjekts in der Logik als gültig dargelegt wurde, wird nun ein Prädikat einer Sache. Die Methoden des Denkens, des Urtheilens, der Begründung sind die Lebensarten der Dinge, kein Wunder daß man ohne sein Nachdenken überall in den Dingen die nothwendige Begriffsbildung und Beweisführung zu erkennen vermag. In den Gegenständen wird gedacht, die Arbeit der Logik haben sie übernommen, und wir brauchen nur zuzusehen, es macht sich Alles von selbst. Wenn ein

Gedanke ſich widerſpricht, geſchieht es ohne unſer Zuthun, die Dinge erzeugen ihn in ſich; wenn er ſich löſt, geſchieht es durch die Fortentwicklung der Gegenſtände; wird Etwas begründet und bewieſen, der Beweis vollzieht ſich außer uns. Dieſer neue Empirismus iſt die Logik des abſoluten Denkens.

Die Geſetze des Denkens galten in der alten Logik für Grundſätze, wornach das Denken im Einzelnen und in ſeiner Anwendung ſich richtet, um in ſich gewiſſe Gedanken zu bilden. Die Geſetzmäßigkeit des Denkens war das logiſche Kriterion. Nachdem das Denken eine ſächliche Thätigkeit geworden iſt, gehört zu dem geſetzmäßigen Denken auch das ſich widerſprechende, und ſind die Geſetze überhaupt nur ſelbſt Edukte und Stufen der Entwicklung des Denkens geworden. Widerſprüche zu vermeiden iſt eine thörichte Regel, Widerſprüche zu bilden vielmehr die Kunſt des Denkens. Je mehr Widerſprüche, um ſo mehr Probleme des Erkennens. Wenn die Geſetze des Denkens ſelbſt bloß Entwicklungsſtufen deſſelben im Allgemeinen, oder beſondere Urtheilsformen ſind, ſo iſt das logiſche Kriterion bloß die Entwicklung des Denkens. Seine Wirklichkeit iſt ſeine Geſetzmäßigkeit. Wer denkt, denkt die Wahrheit, denn die Entwicklung des Denkens iſt das Maaß der Wahrheit.

Im Anfange weiß das Denken nicht viel, bloß daß Nichts außer ihm exiſtirt, am Ende weiß es Alles aus ſeiner Entwicklung. Es mißt daher das Sein der Dinge nach der Entwicklung des Gedankens. Das Sein ſtuft ſich ab nach der Reihenfolge der Begriffe, ſo daß wenn der erſte Begriff gleichſam noch nicht iſt, der zweite ſchon anfängt zu exiſtiren u. ſ. w. bis der letzte völlig iſt. Die veränderliche Wahrheit iſt noch nicht, nicht mehr und iſt ganz. Könnte das Sein der körperlichen Dinge vergleichungsweiſe nach ihrer Schwere gemeſſen werden, wie es nach der Reihenfolge der Begriffe gemeſſen wird, ſo würden die leichteren Stoffe überhaupt nicht exiſtiren, die ziemlich ſchweren ein wenig und die ganz ſchweren völlig. Wenn das Sein der Dinge auch ein verſchiedenartiges iſt, ſo kann es doch nicht nach der Entwicklung des Denkens gemeſſen und beurtheilt werden.

Die neue Logik hat neue Grundſätze und Forderungen des Denkens aufgeſtellt. Die alten ſind veraltet, die neuen herrſchen. Die alten ſind bloß Stufen und Produkte der Entwicklung geworden, der neue Grundſatz aber iſt die Entwicklung

oder die bloße Wirklichkeit des Denkens als sein Kriterion, und die neue Forderung, daß Alles durch sich selbst oder das sächliche Denken zu beweisen sei. Wenn die Wissenschaften zusehen, wie Alles sich entwickelt ebenmäßig und darin Alles sich als vernünftig erweiset, so vertritt dieser moderne Empirismus die Stelle der alten Logik, welche verlangt, daß Jeder für sich selbst denkt, Widersprüche vermeide und überall der Gesetzmäßigkeit Folge leiste.

Wenn die Logik eine Ontologie ist, oder richtiger, wenn es im Empirismus keine Logik giebt, da sie in ihm überflüssig ist, und die Ontologie eine Logik ist, so wird auch die Ontologie keine, sondern bloß eine neue Phänomenologie sein. Vom Problem oder dem Widerspruch der Logik besitzt die Ontologie bloß eine andere Auffassung. Was Ontologie genannt wurde, das heißt in dem dogmatischen Idealismus Naturphilosophie und Philosophie der Geschichte. Ist es möglich, daß in uns gedacht wird und wir diesem Denken zusehen, wie es sich entwickelt, so ist es auch nicht unmöglich, daß die natürlichen und ethischen Wesen, die körperlichen und geistigen Erscheinungen bloß eine Exemplification der Logik von Schlüssen, Urtheilen und Begriffen sind, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie dies bewußtlos sind. Solche daseiende logische Formen haben sich in dem Dinge exemplificirt, und die Wissenschaft davon ist die Ontologie. Sie exemplificirt sich selbst, sofern die Logik selbst wiederum eine Ontologie ist.

Ein dogmatischer Idealismus macht immer verzweiflungsvolle Versuche von der gegenständlichen Welt eine Erklärung zu finden. Dieselbe ist entweder eine bloß analogische, oder eine bloß negative. Die Erklärung besteht darin, daß die Gegenstände mit logischen Formen verglichen werden, oder daß, wenn dies nicht bloß ein Vergleich sein soll, die Erklärung selbst von dem Zuerklärenden verneint wird. Die Verneinung liegt in dem Beisatze, daß die Gegenstände Gedanken, Urtheile, Begriffe u. s. w., allein bewußtlose Gedanken sind. Vom Gegenstande des Denkens kann es keine positive Erklärung geben, wenn er an sich nichts als ein Produkt der Entwicklung des Denkens ist. Fichte sagte daher: der Gegenstand ist „Nicht-Ich", Schelling: die Natur ist der „blinde Geist", „die erstarrte Intelligenz", und Hegel sagt gradezu: „das Sein ist Nichts". Allgemein heißt das, der Gegenstand des Erkennens ist die daseiende Verneinung des Erkennens, wo-

von die Natur und die Geſchichte verſchiedene Exemplificationen dem erſtaunenden Forſcher vor Augen ſtellt. Oken, deſſen Naturphiloſophie neuerdings aus Hegels Logik abgeleitet wird, wobei man bloß von der Zeit abſtrahirt, zu der ſie ihre Werke herausgegeben haben, ſagt daher auch völlig conſequent: die beſonderen Dinge ſind daſeiende Nichtſe, worin jene exemplificirten Widerſprüche zur Erſcheinung kommen *).

Solche Exemplificationen ſind freilich für ſich nicht ſichtbar, aber durch die Conſtruktion der Erfahrung werden ſie ſichtbar. Die gemeine Erfahrung, die gewöhnliche Wahrnehmung hat die Meinung, daß ihr Gegenſtand außer dem Denken Etwas an ſich iſt, man daher nicht gut ſagen kann was der Gegenſtand iſt, wenn wir ihn nicht haben und er uns nicht in der Wahrnehmung gegeben iſt. Es giebt aber doch, wie es ſcheint, ein Mittel, wodurch man dahin gelangen kann. Da jene Meinung der Wahrnehmung eine Täuſchung ſein ſoll, ſo muß dieſe entfernt werden, und wird ſie daher beſtritten und ſchließlich von ihrem Inhalte abſtrahirt, dann bleibt nichts mehr als ein Schein und das logiſche Denken, deſſen Formen nun in dem Schein ſich exemplificirt zeigen. Dieſe ontologiſche Erkenntniß iſt die Conſtruktion des Wirklichen. Aus dem Grundſatze der Ontologie: der Gegenſtand des Erkennens iſt nichts als die daſeiende Verneinung des Erkennens oder als ein Produkt des bewußtloſen Denkens, ergiebt ſich daher die Forderung: die Erfahrung muß conſtruirt werden.

Im ſkeptiſchen Realismus hat die Ontologie die Aufgabe zu erweiſen, daß die Dinge ſind, ſie ſelbſt aber nicht, ſondern bloß ein Schein erkannt werden kann; im dogmatiſchen Idealismus aber vollführt ſie den Beweis, daß wir die Gegenſtände abſolut erkennen können. Das ſchien dem alten Kant eine ſehr ſchwierige Aufgabe. Sie iſt nun aber gelöſt und das vorzüglichſte Mittel zu ihrer Löſung iſt gefunden: die Dinge ſind ſchon erkannt vor allem Erkennen. Nicht zu erkennende, ſondern ſchon erkannte Gegenſtände ſind darnach gegeben. Der Grund, daß wir die Dinge erkennen, iſt, daß ſie ſelbſt freilich blinde bewußtloſe Gedankenexemplificationen ſind und dieſe ſich ſelbſt zum Wiſſen verwandeln, die Bedingung aber iſt, daß wir dieſem Verwandlungsproceß, wie der Gegenſtand ein Wiſſen und das Denken ſich Ge-

*) Oken, Lehrbuch der Naturphiloſophie, 2. Aufl. S. 12.

genſtand wird, zuſehen. Das Erkennen ſoll möglich ſein, weil die Dinge an ſich nichts ſind als Produkte aus der Entwicklung des zuerſt bewußtloſen Denkens und dieſes ſich ſelbſt reflektirt. Wenn man nur erſt eingeſehen hat, daß die Dinge an ſich nichts ſind und das Denken ohne unſer Zuthun in uns ſich von ſelbſt macht, ſo iſt die Folge nicht ſchwer begreiflich, daß die Gegenſtände Produkte des Denkens außer mir ſind und dieſes in mir, wo es ſich concentrirt, ſich reflektirt. Probleme ſind leicht zu löſen, wenn man ſie vorher aufhebt.

Die Verwandlungslehre aber begründet kein Erkennen. Ihre eigne Begründung iſt ein Zirkel im Beweis. Giebt man die Prämiſſen zu, ſo folgt dennoch nur durch einen Zirkel eine Begründung des Erkennens. Der Grund, daß der Gegenſtand erkennbar, ſichtbar iſt, ſoll ſein, daß er ſelbſt nichts als ein bewußtloſes Erkennen, als ein blindes Sehen iſt. Das Licht und die Farben ſind ein Sehen außer mir, aber ein erblindetes. Der Grund aber, daß wir erkennen und ſehen, ſoll ſein, daß jenes Gegenſtände producirende, bewußtloſe Erkennen in mir ein wiſſendes wird, ſich reflektirt. Das ſachliche Denken bringt nicht nur Gegenſtände als Produkte der Entwicklung hervor, ſondern auch durch eine generatio aequivoca die erkennenden Subjekte. Dieſe ſind Gegenſtände, worin das ſachliche Denken ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat. Sind dieſe Erklärungen bloß Analogien, ſo müſſen ſie erſt zu Deduktionen erhoben werden, um gültig zu ſein. Sie werden aber in der Naturphiloſophie und der Philoſophie der Geſchichte nicht als Analogien, ſondern als Deduktionen gebraucht. Nimmt man ſie dafür an, ſo ſind ihre Grundbegriffe Widerſprüche und ihre Folgen Zirkelbeweiſe. In uns wird das Licht Sehen, außer uns das Sehen Licht; in uns wird der Gegenſtand ein Gedanke, außer uns der Gedanke Gegenſtand, weil das Licht ein objektives Sehen und das Sehen ein ſubjektives Licht iſt, weil das Sein ein objektiver Gedanke und das Denken ein ſubjektives Sein iſt. Durch die Bezeichnungen objektiver und ſubjektiver Gedanke oder Sein wird im Zirkel herum erklärt. Was zu erklären iſt, wird durch die Annahme bewieſen: daß ein Gegenſtand ein Gedanke iſt oder wird, und daß ein Gedanke außer dem Denken ein Gegenſtand iſt.

Wenn die Gegenſtände außer uns erkannt ſind und wir ſie erkennen, weil in uns ihr Erkenntnißproceß ſich fort-

pflanzt, ſo iſt jedes Erkennen in uns unmöglich, da wir ohne unſer Zuthun nicht erkennen. Allein die Begründung unſeres Erkennens aus ſolchen Annahmen ſetzt bloß voraus, was alle Philoſophie zu erklären unternommen hat, daß die Gegenſtände erkannt ſind und daß wir erkennen. Erkannte Gegenſtände und ein Erkennen ohne unſer Denken giebt es, wenn irgendwo, doch in uns nicht.

Giebt man die widerſprechenden Grundbegriffe, welche im Beiſatz ihr allgemeines Merkmal verneinen, und die Zirkelbeweiſe zu, ſo iſt das Ganze nichts deſto weniger undenkbar. Es enthält eine Bedingung außer ſich, welche überall nicht mit unterſucht wird. Es iſt vielleicht möglich, daß irgendwo im Univerſum jener Verwandlungsproceß der Gegenſtände in ein Wiſſen und des Wiſſens in Gegenſtände ſich ereignet, Gedanken außer dem Verſtande und Gegenſtände bloß in Gedanken exiſtiren; aber unmöglich iſt es, daß wir von dieſem Phänomen etwas wiſſen können, ſelbſt wenn es in uns exiſtirt. Denn dazu gehört, daß wir jenem Proceſſe „zuſehen.“ Dies Zuſehen iſt nicht ohne unſer Zuthun in uns und kann niemals ein Gegenſtand werden oder ſein. Es iſt der feſte Punkt außerhalb aller Erklärungen des Syſtemes, den es ſelbſt nicht erklärt. Jene Phänomenologie des Univerſums enthält für ſich dieſen Punkt nicht. Wenn die Gegenſtände in mir ein Erkennen werden, das Licht Sehen, ſo iſt es möglich, daß ſie uns erkennen und das Licht uns ſieht, aber nicht, daß wir erkennen und ſehen. Wenn das Denken Gegenſtände producirt, ſo iſt es möglich, daß es exiſtirt, aber nicht, daß es etwas weiß. Es iſt daher eine falſche Behauptung, daß es ein ſächliches Denken giebt, welches Gegenſtände producirt ohne ein denkendes Weſen und ohne Gegenſtände außer ihm. Denn die Phänomenologie, welche hier als die ganze Ontologie gilt, iſt völlig unmöglich ohne die gemachte Vorausſetzung: wir könnten dem Denkproceß in uns und der Welt zuſehen, d. h. es iſt unmöglich ein Denken ohne unſer Zuthun, und Gegenſtände, die außer dem Denken nichts als Phänomene ſind.

In der Erklärung der Wahrheit der idealiſtiſchen Verwandlungslehre iſt aber ein Nicht-Wiſſen ein weſentliches Prädikat. Es iſt ein weſentliches Prädikat, weil „das Weſen des Univerſums zuerſt in ſich verborgen und verſchloſſen iſt“, das Denken zuerſt nothwendig nichts weiß. Daß es zuerſt in der Welt-Produktion

nichts weiß, iſt nicht zufällig, ſondern nothwendig, es liegt im Weſen dieſer Entwicklung.

Der Gegenſtand iſt freilich an ſich nichts als ein Produkt in der Denkentwicklung, allein er iſt deßhalb auch vor allem Erkennen eine Täuſchung. Weiß das Denken im Anfange nichts und producirt in der Natur Gegenſtände, ſo hat es angenommen: urſprünglich giebt es etwas an ſich Dunkles. Das iſt aber nicht bloß ein Nicht-Wiſſen, ſondern eine gegenſtändliche Täuſchung. Die Täuſchung exiſtirt nicht bloß in unſerer Wahrnehmung unvermeidlich, ſondern gegenſtändlich in der Natur. Vor allem Wiſſen giebt es ein Nicht-Wiſſen von etwas an ſich Dunklem. Ein dunkler, bewußtloſer Grund der Dinge, das iſt eine Täuſchung außer uns. Der bewußtloſe Grund iſt das Nichts, welches wirklich ſein ſoll. Man hat oft geſagt, die Finſterniß ſei der Grund des Lichts, wornach es auch möglich iſt, daß es vor aller Beleuchtung Schatten giebt. Wenn die Finſterniß dem Lichte als Grundlage voraufgeht, Alles aus dem Dunklen an ſich wird, und die Dinge in dieſem großen Nichts Schatten vor jeglicher Beleuchtung ſind, ſo dient dieſe Redensart zur Verdeckung des Widerſpruchs, der aus der Verneinung der Gültigkeit des Begriffes vom Sein entſteht. Gilt der Begriff des Seins vom Nichts und vertritt der Begriff des Werdens ſeine Stelle, worin jedes Ding nur ein Produkt und Entwicklungsſtufe iſt, ſo wird unbewußt vorausgeſetzt, daß jenes Nichts der an ſich dunkle Grund des abſoluten Werdens iſt.

Eine Verwandlungslehre begründet die Möglichkeit des Erkennens aus Widerſprüchen, durch Zirkelbeweiſe, und ſetzt voraus, was ſie leugnet, daß das ſächliche Denken ohne unſer Zuthun und ohne Gegenſtände außer ihm nicht gedacht werden kann. Die Gewißheit im Erkennen macht ſie zu einem Prädikat der Gegenſtände, und muß doch annehmen, daß ſie bloß in uns iſt; den Gegenſtand des Erkennens macht ſie zu einem Produkt der Entwicklung des Denkens, und muß doch annehmen, daß er vor aller Entwicklung, als ein an ſich Dunkles, Grund der Entwicklung iſt. Dieſe Widerſprüche in den Folgerungen aus der Verwandlungslehre und jene in ihren eigenen Grundbegriffen, wie ihre Zirkelbeweiſe, mag man zugeſtehen oder beſtreiten; wenn Alles in ihr wahr, ſo iſt dieſe Erklärung der Wahrheit doch ein ungültiger Begriff, da ſie nach ihrer Erklärung nicht unterſucht werden kann. Wenn die Entwicklung des Denkens das Maaß der Wahrheit iſt, ſo kann dieſe

Wahrheit gar nicht geprüft werden, denn jedes Denken ist darnach wahr und falsch zugleich, es ist wahr als Produkt, das erreicht ist, und falsch als Entwicklungsstufe, die überschritten wird. Wenn die Wahrheit, die unterschiedslose Gleichheit von Sein und Denken, Gegenstand und Wissen ist, so kann sie nach ihrer Erklärung nicht untersucht werden, oder sie ist wahr, sofern sie ein Irrthum ist. Denn die unterschiedslose Gleichheit ist eine Verwechslung des Wissens von einem Gegenstande mit dem Gegenstande des Wissens. Wenn wir einen Gegenstand zu haben meinen, so verwandelt er sich in ein Wissen, und wenn wir etwas wissen, so verwandelt sich unser Wissen in einen Gegenstand. Diese veränderliche Wahrheit hat zu ihrem Kriterion den Irrthum. Wenn man sie untersucht, so ist sie falsch. Zu ihrer Prüfung setzt sie demnach voraus, daß das, was in ihr angenommen wird, nicht wahr ist. Wer die Wahrheit eines Gedanken will untersuchen können, muß voraussetzen, daß er vom Gegenstande des Erkennens an sich unterscheidbar ist, und wer das Sein der Dinge untersuchen will, setzt voraus, daß davon unterscheidbar ist unsere Gewißheit im Denken. Beide Elemente sind in der Wahrheit immer schon gesetzt und zumal, denn die Uebereinstimmung ist nur in den Elementen wirklich. Aus dem Sein eines Gegenstandes folgt niemals ein Wissen anders als durch ein erkennendes Wesen; aus der Gewißheit eines erkennenden Wesens folgt niemals das Sein eines Gegenstandes anders als aus ihm selbst: Wir erkennen, weil die Dinge sich uns zu erkennen geben, da sie außer dem Erkennen Etwas an sich sind, und wir erkennen Gegenstände, weil wir selbst Etwas für uns sind.

Der Grundbegriff des Systemes der Philosophie kann demnach weder der Begriff des Seins noch der des Denkens sein, da jenes durch die Verneinung des Erkennens, dieser durch die Verneinung des Seins in sich selbst einen Widerspruch hat. An dem skeptischen Realismus bestreiten wir nur den Skepticismus, an dem dogmatischen Idealismus nur die Verwandlungslehre. Denn der Realismus und Idealismus sind Elemente der Wahrheit, der Skepticismus und die Verwandlungslehre aber nicht. Hier von haben sie selbst eine Ahnung, denn ihrer eigenen Erklärung der Wahrheit schenken sie kein Vertrauen. Sie genügt ihnen selbst nicht. Deßhalb suchen sie nach einem zweiten Grundbegriffe des Systemes der Philosophie außer dem Begriffe der

Wahrheit. Ein beſonderer Begriff des Syſtemes wird zum Grundbegriff der Philoſophie erhoben. Auf dieſen Einfall, durch einen beſonderen Begriff im Syſteme der Philoſophie ſie zu begründen, kommt Niemand von ſelbſt. Nur aus einer äußeren Urſache entſteht ein ſolches Unternehmen. Der Skepticismus treibt den Realismus, die Verwandlungslehre den Idealismus, weil ſie in ſich ungenügend und überzeugungslos ſind, dahin, am Ende die Philoſophie aus einem Begriffe der Ethik zu begründen. Ein Theil der Sinnenlehre, die Aeſthetik, ergänzt den ſkeptiſchen Realismus. Er hält ſeine eigne Erklärung der Wahrheit für mangelhaft, und Begriffe äſthetiſcher Art ſollen dann leiſten, was die Erklärung der Wahrheit nicht gewährt. Ebenſo iſt die Ethik ſeit Fichte das Hülfsmittel der idealiſtiſchen Verwandlungslehre geworden. Dieſe erklärt die Wahrheit wie ſie nicht ſein kann, und ein beſonderer Begriff des Guten muß die mangelhafte Erklärung ergänzen und erſetzen. Wenn durch den Grundbegriff eines Theiles der Philoſophie ihr Syſtem begründet wird, ſo wird durch dieſes Unternehmen conſequent ein Theil der Philoſophie das Ganze, und die übrigen Theile ſind nur Abtheilungen deſſelben. Die Philoſophie iſt alsdann die Ethik, und die Logik und Metaphyſik erſcheinen nur als Ergänzungsſtücke der Ethik, wie dies nach Fichte von Lotze dargeſtellt wird.

Wenn ein beſonderer ethiſcher Begriff des Guten, des Wohlgefallens, der Liebe u. ſ. w. der Grundbegriff der Philoſophie ſein ſoll, ſo hat dieſer nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch eine in ihm vorausgeſetzte und angewandte Erklärung der Wahrheit Gültigkeit. Findet die Philoſophie in dem Begriffe des Guten oder der Liebe ihren beſonderen Grundbegriff, wodurch ſie ihre einſeitige Erklärung der Wahrheit ergänzen will, ſo iſt dieſer Begriff wahr entweder aus derſelben Erklärung der Wahrheit, die er ergänzen ſoll, und da gilt er nicht, oder aus einer anderen. Die Wahrheit in dem Begriff des Guten folgt daher aus einem neuen Kriterion derſelben. Iſt daſſelbe bloß ein beſonderes dieſes einzigen Begriffes, ſo mag er dem Gemüthe, das den Skepticismus und die Verwandlungslehre nicht ertragen kann, Beruhigung geben, zum Grundbegriff iſt er aber nicht tauglich, weil er nicht allgemein gültig iſt. Iſt das Kriterion aber ein ſolches, ſo iſt der Begriff des Guten, der Liebe u. a. als Grundbegriff gültig nicht durch ſich, ſondern durch die in ihm vorausgeſetzte

und angewandte Erklärung der Wahrheit. Gilt aber diese, so war die des skeptischen Realismus und der idealistischen Verwandlungslehre dadurch im Voraus widerlegt, und darnach gar kein Grund vorhanden solche Lehren auszubilden. Gilt der skeptische Realismus in der Aesthetik nicht, gilt die idealistische Verwandlungslehre in der Ethik oder der Religionsphilosophie nicht, so ist der Grund, warum sie nicht gelten, auch allgemein gültig, und ihre Ausbildung hat daher gar keinen Sinn. Existiren sie aber dennoch in besonderen Abtheilungen der Philosophie, so erhält diese durch den neuen Grundbegriff nur einen Zwiespalt in sich, indem sie annimmt, was sie bestreitet, und verwirft was sie annimmt. Sie bestreitet ihre eigene Annahme des Skepticismus und der Verwandlungslehre durch ihren besonderen Grundbegriff, und verwirft die Erklärung der Wahrheit in demselben als eine allgemein gültige. Solche Bildungen sind daher bloße Uebergangsbildungen in der Entwicklung der Philosophie.

Nach Kant hat die Philosophie es gar nicht versucht, sich aus dem Begriff der Wahrheit zu begründen. Sie hielt den Weg der kritischen Philosophie für einen überflüssigen und suchte auf eine absonderliche Weise sich zu begründen. Verzweiflungsvoll griff sie bald nach diesem bald nach jenem Eckstein, um ihr Gebäude darauf zu gründen. Kants und Leibnitz Ueberzeugung vom Dasein der Wahrheit war in ihr der überzeugungslose Skepticismus und die in sich ungewisse Verwandlungslehre. Diese zu ergänzen, dienten die besonderen ethischen und theologischen Begriffe, welche zum Orientiren im Denken und zur Besonnenheit anleiten, nicht aber das System der Philosophie begründen können. Was man am Ende findet, muß auch im Anfange gültig sein.

es wird in mir gedacht, das Denken ist daher eine Sache an sich; und der Gegenstand ist außer dem Gedanken an sich nichts, er ist bloß selbst ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluß. Können Gedanken außer dem Denkenden und das Denken ohne den Denkenden sein, so ist der Gegenstand ein objektiver, jedoch bewußtloser Gedanke und ist das Denken eine Sache in mir. Wenn die Frage beantwortet werden soll, wie Sein und Denken, Gegenstand und Wissen übereinstimmen, und man davon absieht, was das Sein und der Gegenstand, das Denken und das Wissen nach ihrem Wesen sind, so ergiebt sich leicht, daß das Sein und der Gegenstand das Denken, nur ohne Bewußtsein, das Denken aber das Sein und der Gegenstand mit Bewußtsein ist. Man findet eine Antwort, welche man nicht gesucht hat, jedoch eine Antwort, und das scheint hinreichend, denn die Wahrheit ist das Ergebniß der Entwicklung; es wird wohl der Widerspruch möglich sein, daß Gedanken außer dem Denken sind und das Denken eine Sache ohne ein denkendes Wesen, da man dies ja durch die Kunst zu abstrahiren gewonnen hat. Statt der Lösung eines Problemes gewinnt man zwei neue Probleme, oder Widersprüche, womit die Logik und Ontologie sich beschäftigen.

Aus der Logik wird durch ihr neues Problem eine ganz andere Wissenschaft als sie jemals gewesen ist. Sie handelte von den Methoden des Denkens, von den Formen der Gewißheit im Denken. Die neue Logik handelt statt dessen von der Entwicklung des Denkens als einer Sache. Das Denken ereignet sich in mir oder außer mir, entwickelt sich und hat eine Geschichte seiner Entwicklung. Diese Geschichte seiner Entwicklung stellt die Logik dar, wie es ursprünglich nichts ist, dann aber Alles wird, davon kann sie berichten. Wenn das Denken eine sächliche Thätigkeit ist, so sind die Arten seiner Entwickluug auch gegenständlich, und Widersprüche in den Dingen wirklich. Was vom Denken eines Subjekts in der Logik als gültig dargelegt wurde, wird nun ein Prädikat einer Sache. Die Methoden des Denkens, des Urtheilens, der Begründung sind die Lebensarten der Dinge, kein Wunder daß man ohne sein Nachdenken überall in den Dingen die nothwendige Begriffsbildung und Beweisführung zu erkennen vermag. In den Gegenständen wird gedacht, die Arbeit der Logik haben sie übernommen, und wir brauchen nur zuzusehen, es macht sich Alles von selbst. Wenn ein

andererſeits aber, da in demſelben nur die Möglichkeit des Erkennens gedacht wird, ſucht es den Mangel aufzuheben und das Streben zu vollenden durch die Anwendung ſeines Grundſatzes und die Vollziehung ſeiner Forderung. Dadurch entſteht in ihm eine Sonderung, indem das Erkennen einerſeits nur allmählich ſich ausbilden kann und andererſeits es einen verſchiedenen Inhalt bekommt. Dies führt daher zur Syſtembildung der Philoſophie. Dieſe wäre nicht nothwendig, wenn wir Alles, was in dem Grundbegriffe gedacht wird, erkannt hätten und nichts außer ihm gegeben wäre. Da dies aber nicht der Fall iſt, ſo iſt auch die Bildung eines Syſtemes nothwendig, wodurch der Grundbegriff in dem gegebenen Erkennen ausgebildet wird.

Ein Syſtem iſt eine Einheit, wodurch der Umfang und in Ordnung einer Vielheit beſtimmt wird. Die Vielheit kann aber in einem Begriffe entweder durch die Beſtandtheile ſeines Inhaltes oder durch die Theile ſeines Umfanges gedacht werden, weßhalb es zwei verſchiedene logiſche Auffaſſungen von der Vielheit giebt. Darnach beſteht ſie entweder in den Elementen eines Ganzen, die von einander getrennt nichts für ſich und nur in Verbindung mit einander etwas ſind, oder in den Gliedern eines Ganzen, worin daſſelbe individualiſirt iſt. Nach jener, der elementaren Auffaſſung, iſt alſo das Ganze die Verbindung aller Beſtandtheile, von denen jeder, was er iſt, in der Verbindung mit Allen iſt. Da nach der anderen, der organiſchen Betrachtungsweiſe, in der Vielheit das Ganze individualiſirt iſt, ſo iſt jedes der Vielen ein untergeordnetes Ganze in ſeiner Art. Dieſes Ganze iſt daher nicht bloß eine Verbindung ſeiner Beſtandtheile, ſondern zugleich ihre hervorbringende und belebende Kraft. Beide Auffaſſungen ſtehen mit den verſchiedenen Funktionen unſerer Begriffe in Verbindung, je nachdem nur ihr Inhalt oder auch ihr Umfang ſich entfaltet. Der elementaren Auffaſſung liegt die Explication bloß vom Inhalte der Begriffe, der organiſchen aber die vom Umfange der Begriffe zu Grunde.

Logiſch können wir daher jedes gegebene Mannigfaltige elementar oder organiſch auffaſſen. Nach jener Auffaſſung ſind die Körper nur Stoff-, und die Seele nur Vorſtellungsmaſſen. Der Körper iſt die Summe ſeiner Elemente, die Seele die Summe ihrer ſinnlichen Vorſtellungen. Da die Elemente nur in der Verbindung mit einander etwas ſind, ſo beſteht darnach alle Entwicklung nur in einer verſchiedenen Combination der Elemente.

Die Combinationsveränderungen der Elemente, die geſchieden werden um anders verbunden zu ſein, ſind das Leben und die Entwicklung. Denn alles Elementare iſt grade nur Beſtandtheil eines Ganzen. Wenn die Vielheit ſo aufgefaßt wird, ſo giebt es nur eine Welt von Elementen, nicht aber von Arten und Geſchlechtern, und deßhalb, außer dem Namen nach, auch keine Individualiſirung, ſondern nur eine Elementariſirung des Ganzen, eine Auflöſung deſſelben in die Elemente. Alle Beſonderung iſt nur die Auflöſung des Ganzen in ſeine Elemente. Alles in der Welt iſt bloß ein Produkt, ein Mittel, ein Beſtandtheil des Ganzen. Jedes Individuum iſt alſo gleichfalls nur ein Element des Ganzen, zu dem es gehört, welches bald ſo, bald anders combinirt iſt.

Wenn daher ein Syſtem der Philoſophie aus umfangsloſen Begriffen beſteht, die durch Induktion aus wahlverwandten Anſchauungen gebildet ſind, ſo kann es die Vielheit und ihre Einheit nur elementar auffaſſen. Allein zugleich kann es, wie es will, entweder die Vielheit der Elemente oder das Ganze ihrer Verbindung als das allein und wahrhaft Exiſtirende anſehen. Sind die Elemente das allein Exiſtirende, ſo ſind ſie für ſich verbindungslos, Atome oder Monaden, und die veränderlichen Combinationen derſelben ſind die Erſcheinungen; die an ſich verbindungsloſen Elemente, die Atome, aber ſind das ſich gleichbleibende unterſchiedloſe Weſen der Erſcheinungen. Wenn aber das elementare Ganze das allein exiſtirende und ſich gleichbleibende Weſen iſt, ſo bilden die Elemente als exemplificirte Bruchſtücke aus den Scheidungen und Verbindungen die Erſcheinungen. Beide Betrachtungsweiſen haben gleiche Berechtigung und ſtellen nur die beiden nothwendigen Seiten der elementaren Auffaſſung von der Vielheit getrennt dar.

Nach der atomiſtiſchen Auffaſſung ſind die Beſtandtheile der Begriffe, welche man hypothetiſch als *einfache* ſinnliche Vorſtellungen, deren Entdeckung freilich noch bevorſteht, anſehen kann; die Hauptſache oder das Weſentliche in der Erkenntniß, die Begriffe und ihr Syſtem aber ſind die Combinationen jener Beſtandtheile, oder Vorſtellungsmaſſen. Die Wiſſenſchaft iſt in der Seele das leere Ganze, deſſen Erfüllung die einfachen Beſtandtheile ſind. Die Einheit iſt nichts als der Name für das leere Ganze, und in der That eine veränderliche Summe

ſinnlicher Vorſtellungen. Wahre Wiſſenſchaft kann darnach nur beſtehen in der Zerlegung der Begriffe, der angeblichen Einheiten im Denken, in die Vielheit der ſinnlichen Vorſtellungen und in der Verbindung derſelben, wornach die Einheiten dann als Summen oder als eine Maſſe von Vorſtellungen ſich darſtellen. Aus dieſer Anſicht von der Wiſſenſchaft entſpringt zugleich eine Polemik gegen die Gültigkeit der Syſtematik in den Wiſſenſchaften, wie ſie auch bei Herbart und ſeinen Schülern ſich findet. Denn eine Wiſſenſchaft kann darnach freilich weder ein Eintheilungsganzes ſein, noch gegliedert und eingetheilt werden, wie dies bei umfangsloſen Begriffen ſich von ſelbſt verſteht. Allein daß unſere Auffaſſung von der Vielheit nur eine elementare ſein, oder logiſch ausgedrückt, nur der Inhalt der Begriffe entwickelt werden ſoll, dies iſt eine grundloſe Annahme. Die Atomenlehre beſteht freilich nur mit einer einſeitigen Logik, und eine ſolche hat eine Atomenlehre in ihrem Gefolge, allein zugleich wird ſie von ihrer Licht-, oder wie man es nennen will, von ihrer Schattenſeite begleitet, welche mit ihr eine gleiche Begründung hat. Denn in der elementaren Auffaſſung kann auch umgekehrt die Verbindung der Elemente als das allein Weſentliche und Exiſtirende angeſehen werden.

Giebt es nur umfangsloſe Begriffe, oder betrachtet ein Syſtem dieſe Funktion der Begriffe nicht und erklärt demnach die Einheit und Vielheit, wie ſie im Inhalte eines Begriffes allein gedacht werden kann, ſo kann auch die oben bezeichnete zweite Anſicht mit demſelben Rechte geltend gemacht werden, wie die eben beſprochene. Denn ein Syſtem iſt immer nur das explicirte Weſen des Begriffes, wie man es erkannt hat. Die Vielheit als Elemente des Begriffes, die Einheit als ihre Verbindung, dieſe aber als das wahre Weſen und jene in ihren Exemplificationen und veränderlichen Combinationen als Erſcheinungen, ergeben eine Syſtematik, wie Hegel ſie ausgebildet hat. Das Syſtem hat eine Vielheit in ſich, ſofern es eine Reihe von Exemplificationen von Begriffselementen enthält, und eine Einheit, ſofern dieſe Elemente verbunden ſind. Der Zuſammenhang beſteht aber darin, daß die verbundenen Elemente der Einheit und ihre geſonderten Exemplificationen ſich entſprechen. Die Einheit aber kann zweifach betrachtet werden, einerſeits als das Ganze, deſſen Beſtandtheile noch nicht exemplificirt ſind, und andererſeits als das Ganze,

das eine Verbindung der ſchon exemplificirten Beſtandtheile iſt. Das Ganze ohne die exemplificirten Beſtandtheile, die exemplificirten Beſtandtheile und das Ganze aus ihrer Verbindung, ſind zuſammen das Syſtem. Logiſch heißt Jenes der abſtrakt-allgemeine Begriff, das Zweite das Beſondere, und das Dritte der concret-allgemeine Begriff; metaphyſiſch iſt aber das Erſte und Zweite zuſammen der Makrokosmus, der an ſich ein ungeſchiedenes Ganzes iſt, das nur in den Exemplificationen ſeiner Beſtandtheile exiſtirt, und das Dritte der Mikrokosmus oder die Idee. Das Syſtem iſt daher der erklärte Begriff als Reſultat aus den beiden erſten Theilen ſeiner ſelbſt, woraus zugleich erhellt, daß der Umfang der Begriffe gar nicht zur Darſtellung gelangt. Durch eine ſolche Syſtematik, gegründet bloß auf der einen Funktion der Begriffe, wird eine Welt von Elementen erkannt, die zuerſt ein ungeſchiedenes Ganzes bilden, geſchieden und exemplificirt eine ſcheinbare Exiſtenz für ſich haben und am Ende ihr wahres Weſen in dem Ganzen haben, außer welchem ein Elementares nichts iſt. Das Ganze als Reſultat ſeiner Entwicklung ſoll deßhalb das Wahre ſein.

Als eine vollſtändig explicirte Begriffserklärung iſt ein ſolches Syſtem jedoch nur die dreifache Betrachtung deſſelben, als ungeſchiedenes, als in ſeine Beſtandtheile exemplificirtes und wieder verbundenes Ganzes. Es iſt daher vielmehr eine Methode zu denken, als ein Syſtem von Begriffen. Von einer Vielheit kann in dieſer Syſtematik nur geſprochen werden, wie in ihrem Gegenſtück von einer Einheit. Nur Elemente, aber keine Individuen kann es darnach geben. Die Vielheit iſt entweder überhaupt nicht geſetzt, nämlich in dem ungeſchiedenen Ganzen; geſetzt aber als Exemplification der Beſtandtheile kann ſie nicht exiſtiren, weil der Elemente wahres Weſen iſt, nur verbunden etwas zu ſein. Die exemplificirten Elemente der Welt, welche ſie auch ſein mögen, ob Menſchen, Staaten, Naturreiche, Planeten oder chemiſche Stoffe, haben keine andere Beſtimmung, als ſich mit einander zu verbinden und das übergreifende Ganze zu bilden. Die Exiſtenz der Vielheit iſt daher der Schein ihrer Exiſtenz. Exemplificirt als ein Menſch oder ein Thier, als eine Staats- oder Kunſtform ſcheinen die Beſtandtheile des Begriffes, wozu ſie gehören, etwas zu ſein, ſind aber nur exemplificirte Elemente, die außer der Verbindung nichts als der Schein ſind, ſie wären et-

was. Der Zuſammenhang des Syſtemes iſt daher die Verbindung der Einheit mit ſich ſelbſt durch den Schein der Vielheit. Einen Zuſammenhang giebt es wohl, aber nur als eine Einheit von einer ſcheinbaren Vielheit.

Die Einheit hat zwei Formen ihrer Exiſtenz oder ihrer Betrachtungsweiſe. Sie iſt die Welt oder das ungeſchiedene Ganze, und iſt ihre Vollendung oder das verbundene Ganze. Jenes iſt eine Potenz, die als ſolche nicht exiſtirt und exiſtent machtlos eine ſcheinbare Vielheit darſtellt, eine Einheit daher, die nichts verbindet und auch nicht die Kraft hat, etwas zu verbinden. Dieſem Makrokosmus entſpricht logiſch der abſtrakt-allgemeine Begriff, womit die Wiſſenſchaftsbildung beginnen ſoll. Ein ſolcher Begriff iſt aber eine Einheit, bevor etwas unterſchieden, und worin alſo noch nichts unterſchieden iſt. Die Verbindung in dieſer Einheit iſt daher die falſche Meinung, daß darin etwas verbunden iſt. Solchen Begriffen entſpricht kein Gegenſtand, da ſie leere Gedanken ſind. Die Wiſſenſchaft beginnt daher mit einem Begriffe von ihrem Gegenſtande, woraus folgt, daß er ſo begriffen nicht exiſtirt, ſondern bloß ein Name iſt, worin nichts gedacht worden iſt. Dieſer Nominalismus, der die Exiſtenz des Ganzen als Potenz der Vielheit negirt und wornach nichts Allgemeines außer den Exemplificationen der Begriffsmomente exiſtirt, iſt daher eine Folge der Annahme von abſtrakt-allgemeinen Begriffen. Werden ſie ontologiſch interpretirt, ſo iſt ihr Gegenſtand nichts als die falſche Meinung, daß darin etwas vorgeſtellt werde.

Die abſtrakt-allgemeinen Begriffe ſind Abſtraktionen des Denkens aus der Wahrnehmung, oder ſelbſt nur vereinzelte und einſeitige Wahrnehmungen, die für etwas Allgemeines ausgegeben werden, aber noch nicht begriffen ſind. Wenn eine Wiſſenſchaft damit beginnt, ſo iſt der Anfang des ſyſtematiſchen Denkens kein Begriff, ſondern bloß eine einſeitige Anſchauung oder Wahrnehmung. Sie kann daher ihr Weſen nicht darin ſetzen, ihr Syſtem aus ſeinem Grundbegriffe auszubilden, ſondern bei jenem Anfang kann ſie nur das Beſtreben haben, ihre erſte oberflächliche Wahrnehmung durch neue zu ergänzen. Deßhalb ſoll das Abſtrakt-Allgemeine in das Beſondere übergehen. Allein wie ſie ihre erſte Wahrnehmung für einen Begriff ausgiebt, ſo macht ſie es auch mit dem Beſonderen. Denn ſtatt nun die Wahrnehmungen zu ſammeln und durch Unterſcheidung und Verbindung Begriffe daraus

zu bilden, betrachtet sie auch diese Wahrnehmungen wiederum nur als Exemplificationen von Begriffsmomenten, und ihr Fortgang ist wie ihr Anfang, eine Verwechslung von Begriffen mit Wahrnehmungen. Daher hat der Gegenstand derselben, der das Besondere sein soll, auch nur eine scheinbare Existenz. Denn statt des wahrnehmbaren Gegenstandes existirt nur die Exemplification von einem Begriffsmomente. Daher wird alles Besondere in dieser Wissenschaftsbildung bloß als die Darstellung von Bruchstücken eines Ganzen angesehen.

Die zweite Form der Einheit ist das s. g. Concret-Allgemeine, das Ganze als die Verbindung seiner Elemente d. i. die Begriffserklärung. Dieselbe soll das Resultat und die Vollendung des Denkens sein. Dasselbe wird also vollendet, bevor die Begriffe nach dem Gebiete ihrer Gültigkeit betrachtet werden. In dem Concret-Allgemeinen würde der Gegenstand der Wissenschaft als eine Einheit und als ein Vermögen gedacht werden können, wenn dasselbe nicht zugleich die Vollendung des Denkens selbst sein sollte. Deßhalb erscheint in dieser Systematik das Mögliche als das Wirkliche selbst, der Begriff als das Sein. Als Vollendung des Denkens gilt demnach etwas, was nur die Anlage dazu enthält. Hierin liegt auch der Grund, daß ein solches Concret-Allgemeine ontologisch aufgefaßt der Mikrokosmus sein soll. Denn da es umfangslos ist, so ist es ein Allgemeines, das doch nur in einem einzelnen Besonderen seine Gültigkeit hat.

Das System der Gedanken, welches sich daraus ergiebt, und seine ontologische Interpretation, die hier immer bloß in einer Befolgung logischer Gesetze besteht*), führt zu Construktionen in der Natur und der Geschichte, wie sie namentlich von Oken und Hegel ausgeführt worden sind und woraus ein Anthropologismus in den Naturwissenschaften und der Geschichte schließlich sich ergiebt, was wir an diesem Orte nicht weiter verfolgen. Der Anthropologismus ist bloß eine Folge einer falschen Systematik.

Wird die Vielheit nur elementar aufgefaßt, so ist die Einheit und das System jener Auffassung entsprechend höchstens ein Gan-

*) Vergl. m. Abh.: Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode, in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, B. XIV. S. 249 u. f., worin dargestellt ist, wie die Ontologie in solchen Systemen bloß eine ontologische Befolgung logischer Gesetze ist.

zes von Elementen, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die Elemente das Seiende ſind und das Ganze als ihre Summe ein Schein, oder umgekehrt das Ganze das Seiende und die Vielheit der Elemente ein Schein. Jede dieſer Annahmen iſt gleich begründet und einſeitig. Bei umfangsloſen Begriffen giebt es keine wahre Syſtembildung und folglich auch nur eine einſeitige Ontologie.

Jedes Wiſſen muß in ſich das Vermögen haben, die Vielheit ſowohl elementar als organiſch aufzufaſſen, und hat es, wenn es beide Funktionen der Begriffe ausbildet. Dazu iſt jedoch nicht allein erforderlich, daß der Umfang der Begriffe dargeſtellt wird, ſondern auch, daß durch den richtigen Gebrauch der Induktion auch in der erſten Begriffsbildung die Bedingung zu jener erfüllt iſt. Ohne dieſe kann jenes nicht erreicht werden.

Die Aufgabe eines Syſtemes in einer Wiſſenſchaft iſt daher eine zweifache nach dem Weſen der Begriffe. Allgemein iſt das Syſtem eine Ordnung von Begriffen durch eine Einheit. Dieſe Ordnung iſt aber eine zweifache, einerſeits die Ordnung des Mannigfaltigen als Elemente des Ganzen oder der Einheit, und andererſeits die Ordnung derſelben als Individualiſirungen des Ganzen. Es iſt nicht nur nothwendig, daß alles Mannigfaltige als Beſtandtheile einer Einheit begriffen wird, ſondern auch, daß daſſelbe aus der Einheit ſpecificirt wird. Nach der einen Seite erſcheint die Welt als ein Inbegriff von Elementen, und alles Beſondere iſt nur ein Beſtandtheil des Ganzen; nach der andern aber iſt die Welt ein Inbegriff der Gattungen und Arten, und alles Beſondere in ihr iſt eine Individualiſirung derſelben. Dieſe Auffaſſung liegt in dem Weſen eines Syſtemes von Begriffen, es mag daſſelbe nun bloß gültig ſein vom Denken oder auch vom erkannten Gegenſtande.

Die Eintheilung eines Begriffes ſteht mit ſeiner Erklärung in Verbindung und geht die Sonderung des Mannigfaltigen an, das in demſelben zur Einheit verbunden gedacht wird. Sie dient daher zur Verwirklichung der Aufgabe der Wiſſenſchaften, die Gültigkeit eines Begriffes nach ſeinem Umfange zu erkennen. Zur Eintheilung eines Begriffes iſt daher zweierlei erforderlich, einmal die gegebene Erklärung des Begriffes, der eingetheilt werden ſoll, und dann eine Kenntniß des Mannigfaltigen, deſſen Einheit in ihm gedacht wird. Der Eintheilungsgrund iſt der Gedanke, wodurch die Beziehung des Mannigfaltigen mit der Begriffserklärung gedacht

Wahrheit. Ein besonderer Begriff des Systemes wird zum Grundbegriff der Philosophie erhoben. Auf diesen Einfall, durch einen besonderen Begriff im Systeme der Philosophie sie zu begründen, kommt Niemand von selbst. Nur aus einer äußeren Ursache entsteht ein solches Unternehmen. Der Skepticismus treibt den Realismus, die Verwandlungslehre den Idealismus, weil sie in sich ungenügend und überzeugungslos sind, dahin, am Ende die Philosophie aus einem Begriffe der Ethik zu begründen. Ein Theil der Sinnenlehre, die Aesthetik, ergänzt den skeptischen Realismus. Er hält seine eigne Erklärung der Wahrheit für mangelhaft, und Begriffe ästhetischer Art sollen dann leisten, was die Erklärung der Wahrheit nicht gewährt. Ebenso ist die Ethik seit Fichte das Hülfsmittel der idealistischen Verwandlungslehre geworden. Diese erklärt die Wahrheit wie sie nicht sein kann, und ein besonderer Begriff des Guten muß die mangelhafte Erklärung ergänzen und ersetzen. Wenn durch den Grundbegriff eines Theiles der Philosophie ihr System begründet wird, so wird durch dieses Unternehmen consequent ein Theil der Philosophie das Ganze, und die übrigen Theile sind nur Abtheilungen desselben. Die Philosophie ist alsdann die Ethik, und die Logik und Metaphysik erscheinen nur als Ergänzungsstücke der Ethik, wie dies nach Fichte von Lotze dargestellt wird.

Wenn ein besonderer ethischer Begriff des Guten, des Wohlgefallens, der Liebe u. s. w. der Grundbegriff der Philosophie sein soll, so hat dieser nicht durch sich selbst, sondern durch eine in ihm vorausgesetzte und angewandte Erklärung der Wahrheit Gültigkeit. Findet die Philosophie in dem Begriffe des Guten oder der Liebe ihren besonderen Grundbegriff, wodurch sie ihre einseitige Erklärung der Wahrheit ergänzen will, so ist dieser Begriff wahr entweder aus derselben Erklärung der Wahrheit, die er ergänzen soll, und da gilt er nicht, oder aus einer anderen. Die Wahrheit in dem Begriff des Guten folgt daher aus einem neuen Kriterion derselben. Ist dasselbe bloß ein besonderes dieses einzigen Begriffes, so mag er dem Gemüthe, das den Skepticismus und die Verwandlungslehre nicht ertragen kann, Beruhigung geben, zum Grundbegriff ist er aber nicht tauglich, weil er nicht allgemein gültig ist. Ist das Kriterion aber ein solches, so ist der Begriff des Guten, der Liebe u. a. als Grundbegriff gültig nicht durch sich, sondern durch die in ihm vorausgesetzte

und angewandte Erklärung der Wahrheit. Gilt aber diese, so war die des skeptischen Realismus und der idealistischen Verwandlungslehre dadurch im Voraus widerlegt, und darnach gar kein Grund vorhanden solche Lehren auszubilden. Gilt der skeptische Realismus in der Aesthetik nicht, gilt die idealistische Verwandlungslehre in der Ethik oder der Religionsphilosophie nicht, so ist der Grund, warum sie nicht gelten, auch allgemein gültig, und ihre Ausbildung hat daher gar keinen Sinn. Existiren sie aber dennoch in besonderen Abtheilungen der Philosophie, so erhält diese durch den neuen Grundbegriff nur einen Zwiespalt in sich, indem sie annimmt, was sie bestreitet, und verwirft was sie annimmt. Sie bestreitet ihre eigene Annahme des Skepticismus und der Verwandlungslehre durch ihren besonderen Grundbegriff, und verwirft die Erklärung der Wahrheit in demselben als eine allgemein gültige. Solche Bildungen sind daher bloße Uebergangsbildungen in der Entwicklung der Philosophie.

Nach Kant hat die Philosophie es gar nicht versucht, sich aus dem Begriff der Wahrheit zu begründen. Sie hielt den Weg der kritischen Philosophie für einen überflüssigen und suchte auf eine absonderliche Weise sich zu begründen. Verzweiflungsvoll griff sie bald nach diesem bald nach jenem Eckſteine, um ihr Gebäude darauf zu gründen. Kants und Leibnitzs Ueberzeugung vom Dasein der Wahrheit war in ihr der überzeugungslose Skepticismus und die in sich ungewisse Verwandlungslehre. Diese zu ergänzen, dienten die besonderen ethischen und theologischen Begriffe, welche zum Orientiren im Denken und zur Besonnenheit anleiten, nicht aber das System der Philosophie begründen können. Was man am Ende findet, muß auch im Anfange gültig sein.

Sechster Abschnitt.

Von der Eintheilung der Philosophie.

Wenn die Philosophie den Begriff einer Wissenschaft oder allgemeiner des Bewußtseins, sei es ein wissenschaftliches oder ein populäres, zu erklären hat, so muß sie annehmen, daß ein Bewußtsein oder ein erkennendes Wesen existirt, worin der Inhalt, womit sie sich beschäftigt, gegeben ist. Zur Lösung ihres Problemes fordert sie aber, daß im Bewußtsein Wahrheit ist oder diese von sich selber zeugt, da nur aus einem Wissen, das wir haben, die Forderungen des Denkens und die Grundsätze des Erkennens nach ihrer Gültigkeit untersucht werden können; und verlangt sie, daß es für die Wissenschaftsbildung Erkenntnißmittel gebe. Die Lösung ihres Problemes ist die Entwicklung des Systemes der Philosophie. Dasselbe fordert eine Grundlegung durch einen erklärenden Begriff, der die Elemente, welche in jedem Wissen sind, als seine Bestandtheile in sich verbindet. Wie er erklärt wird, so ist er gültig und begründet die Möglichkeit des Erkennens. In demselben wird der Grundsatz und die Forderung eines jeden Erkennens gedacht. In dem Begriffe der Wahrheit liegt der Grundsatz des Erkennens, daß es seiner in sich gewiß, und einen Gegenstand hat, der wie er ist Grund des Erkennens, und wie er erkannt wird, wirklich ist; und die Forderung, daß alles Wirkliche wahrgenommen und alles Wahrgenommene gedacht werde. Das Erkennen ist möglich, aber wirklich ist es nur durch die Anwendung seines Grundsatzes und die Vollziehung seiner Forderungen. Denn ohne sein Zuthun existirt es nicht. Die Bildung des Systemes der Philosophie besteht demnach im Allgemeinen in der Vollziehung der Forderungen und der Anwendung der Grundsätze des Erkennens.

Wenn in unserem Erkennen ein Mangel und ein Streben ist, so ist der Grundbegriff desselben einerseits seine Voraussetzung;

andererſeits aber, da in demſelben nur die Möglichkeit des Erkennens gedacht wird, ſucht es den Mangel aufzuheben und das Streben zu vollenden durch die Anwendung ſeines Grundſatzes und die Vollziehung ſeiner Forderung. Dadurch entſteht in ihm eine Sonderung, indem das Erkennen einerſeits nur allmählich ſich ausbilden kann und andererſeits es einen verſchiedenen Inhalt bekommt. Dies führt daher zur Syſtembildung der Philoſophie. Dieſe wäre nicht nothwendig, wenn wir Alles, was in dem Grundbegriffe gedacht wird, erkannt hätten und nichts außer ihm gegeben wäre. Da dies aber nicht der Fall iſt, ſo iſt auch die Bildung eines Syſtemes nothwendig, wodurch der Grundbegriff in dem gegebenen Erkennen ausgebildet wird.

Ein Syſtem iſt eine Einheit, wodurch der Umfang und in Ordnung einer Vielheit beſtimmt wird. Die Vielheit kann aber in einem Begriffe entweder durch die Beſtandtheile ſeines Inhaltes oder durch die Theile ſeines Umfanges gedacht werden, weßhalb es zwei verſchiedene logiſche Auffaſſungen von der Vielheit giebt. Darnach beſteht ſie entweder in den Elementen eines Ganzen, die von einander getrennt nichts für ſich und nur in Verbindung mit einander etwas ſind, oder in den Gliedern eines Ganzen, worin daſſelbe individualiſirt iſt. Nach jener, der elementaren Auffaſſung, iſt alſo das Ganze die Verbindung aller Beſtandtheile, von denen jeder, was er iſt, in der Verbindung mit Allen iſt. Da nach der anderen, der organiſchen Betrachtungsweiſe, in der Vielheit das Ganze individualiſirt iſt, ſo iſt jedes der Vielen ein untergeordnetes Ganze in ſeiner Art. Dieſes Ganze iſt daher nicht bloß eine Verbindung ſeiner Beſtandtheile, ſondern zugleich ihre hervorbringende und belebende Kraft. Beide Auffaſſungen ſtehen mit den verſchiedenen Funktionen unſerer Begriffe in Verbindung, je nachdem nur ihr Inhalt oder auch ihr Umfang ſich entfaltet. Der elementaren Auffaſſung liegt die Explication bloß vom Inhalte der Begriffe, der organiſchen aber die vom Umfange der Begriffe zu Grunde.

Logiſch können wir daher jedes gegebene Mannigfaltige elementar oder organiſch auffaſſen. Nach jener Auffaſſung ſind die Körper nur Stoff-, und die Seele nur Vorſtellungsmaſſen. Der Körper iſt die Summe ſeiner Elemente, die Seele die Summe ihrer ſinnlichen Vorſtellungen. Da die Elemente nur in der Verbindung mit einander etwas ſind, ſo beſteht darnach alle Entwicklung nur in einer verſchiedenen Combination der Elemente.

Die Combinationsveränderungen der Elemente, die geſchieden werden um anders verbunden zu ſein, ſind das Leben und die Entwicklung. Denn alles Elementare iſt grade nur Beſtandtheil eines Ganzen. Wenn die Vielheit ſo aufgefaßt wird, ſo giebt es nur eine Welt von Elementen, nicht aber von Arten und Geſchlechtern, und deßhalb, außer dem Namen nach, auch keine Individualiſirung, ſondern nur eine Elementariſirung des Ganzen, eine Auflöſung deſſelben in die Elemente. Alle Beſonderung iſt nur die Auflöſung des Ganzen in ſeine Elemente. Alles in der Welt iſt bloß ein Produkt, ein Mittel, ein Beſtandtheil des Ganzen. Jedes Individuum iſt alſo gleichfalls nur ein Element des Ganzen, zu dem es gehört, welches bald ſo, bald anders combinirt iſt.

Wenn daher ein Syſtem der Philoſophie aus umfangsloſen Begriffen beſteht, die durch Induktion aus wahlverwandten Anſchauungen gebildet ſind, ſo kann es die Vielheit und ihre Einheit nur elementar auffaſſen. Allein zugleich kann es, wie es will, entweder die Vielheit der Elemente oder das Ganze ihrer Verbindung als das allein und wahrhaft Exiſtirende anſehen. Sind die Elemente das allein Exiſtirende, ſo ſind ſie für ſich verbindungslos, Atome oder Monaden, und die veränderlichen Combinationen derſelben ſind die Erſcheinungen; die an ſich verbindungsloſen Elemente, die Atome, aber ſind das ſich gleichbleibende unterſchiedloſe Weſen der Erſcheinungen. Wenn aber das elementare Ganze das allein exiſtirende und ſich gleichbleibende Weſen iſt, ſo bilden die Elemente als exemplificirte Bruchſtücke aus den Scheidungen und Verbindungen die Erſcheinungen. Beide Betrachtungsweiſen haben gleiche Berechtigung und ſtellen nur die beiden nothwendigen Seiten der elementaren Auffaſſung von der Vielheit getrennt dar.

Nach der atomiſtiſchen Auffaſſung ſind die Beſtandtheile der Begriffe, welche man hypothetiſch als *einfache* ſinnliche Vorſtellungen, deren Entdeckung freilich noch bevorſteht, anſehen kann; die Hauptſache oder das Weſentliche in der Erkenntniß, die Begriffe und ihr Syſtem aber ſind die Combinationen jener Beſtandtheile, oder Vorſtellungsmaſſen. Die Wiſſenſchaft iſt in der Seele das leere Ganze, deſſen Erfüllung die einfachen Beſtandtheile ſind. Die Einheit iſt nichts als der Name für das leere Ganze, und in der That eine veränderliche Summe

ſinnlicher Vorſtellungen. Wahre Wiſſenſchaft kann darnach nur beſtehen in der Zerlegung der Begriffe, der angeblichen Einheiten im Denken, in die Vielheit der ſinnlichen Vorſtellungen und in der Verbindung derſelben, wornach die Einheiten dann als Summen oder als eine Maſſe von Vorſtellungen ſich darſtellen. Aus dieſer Anſicht von der Wiſſenſchaft entſpringt zugleich eine Polemik gegen die Gültigkeit der Syſtematik in den Wiſſenſchaften, wie ſie auch bei Herbart und ſeinen Schülern ſich findet. Denn eine Wiſſenſchaft kann darnach freilich weder ein Eintheilungsganzes ſein, noch gegliedert und eingetheilt werden, wie dies bei umfangsloſen Begriffen ſich von ſelbſt verſteht. Allein daß unſere Auffaſſung von der Vielheit nur eine elementare ſein, oder logiſch ausgedrückt, nur der Inhalt der Begriffe entwickelt werden ſoll, dies iſt eine grundloſe Annahme. Die Atomenlehre beſteht freilich nur mit einer einſeitigen Logik, und eine ſolche hat eine Atomenlehre in ihrem Gefolge, allein zugleich wird ſie von ihrer Licht-, oder wie man es nennen will, von ihrer Schattenſeite begleitet, welche mit ihr eine gleiche Begründung hat. Denn in der elementaren Auffaſſung kann auch umgekehrt die Verbindung der Elemente als das allein Weſentliche und Exiſtirende angeſehen werden.

Giebt es nur umfangsloſe Begriffe, oder betrachtet ein Syſtem dieſe Funktion der Begriffe nicht und erklärt demnach die Einheit und Vielheit, wie ſie im Inhalte eines Begriffes allein gedacht werden kann, ſo kann auch die oben bezeichnete zweite Anſicht mit demſelben Rechte geltend gemacht werden, wie die eben beſprochene. Denn ein Syſtem iſt immer nur das explicirte Weſen des Begriffes, wie man es erkannt hat. Die Vielheit als Elemente des Begriffes, die Einheit als ihre Verbindung, dieſe aber als das wahre Weſen und jene in ihren Exemplificationen und veränderlichen Combinationen als Erſcheinungen, ergeben eine Syſtematik, wie Hegel ſie ausgebildet hat. Das Syſtem hat eine Vielheit in ſich, ſofern es eine Reihe von Exemplificationen von Begriffselementen enthält, und eine Einheit, ſofern dieſe Elemente verbunden ſind. Der Zuſammenhang beſteht aber darin, daß die verbundenen Elemente der Einheit und ihre geſonderten Exemplificationen ſich entſprechen. Die Einheit aber kann zweifach betrachtet werden, einerſeits als das Ganze, deſſen Beſtandtheile noch nicht exemplificirt ſind, und andererſeits als das Ganze,

das eine Verbindung der ſchon exemplificirten Beſtandtheile iſt. Das Ganze ohne die exemplificirten Beſtandtheile, die exemplificirten Beſtandtheile und das Ganze aus ihrer Verbindung, ſind zuſammen das Syſtem. Logiſch heißt Jenes der abſtrakt-allgemeine Begriff, das Zweite das Beſondere, und das Dritte der concret-allgemeine Begriff; metaphyſiſch iſt aber das Erſte und Zweite zuſammen der Makrokosmus, der an ſich ein ungeſchiedenes Ganzes iſt, das nur in den Exemplificationen ſeiner Beſtandtheile exiſtirt, und das Dritte der Mikrokosmus oder die Idee. Das Syſtem iſt daher der erklärte Begriff als Reſultat aus den beiden erſten Theilen ſeiner ſelbſt, woraus zugleich erhellt, daß der Umfang der Begriffe gar nicht zur Darſtellung gelangt. Durch eine ſolche Syſtematik, gegründet bloß auf der einen Funktion der Begriffe, wird eine Welt von Elementen erkannt, die zuerſt ein ungeſchiedenes Ganzes bilden, geſchieden und exemplificirt eine ſcheinbare Exiſtenz für ſich haben und am Ende ihr wahres Weſen in dem Ganzen haben, außer welchem ein Elementares nichts iſt. Das Ganze als Reſultat ſeiner Entwicklung ſoll deßhalb das Wahre ſein.

Als eine vollſtändig explicirte Begriffserklärung iſt ein ſolches Syſtem jedoch nur die dreifache Betrachtung deſſelben, als ungeſchiedenes, als in ſeine Beſtandtheile exemplificirtes und wieder verbundenes Ganzes. Es iſt daher vielmehr eine Methode zu denken, als ein Syſtem von Begriffen. Von einer Vielheit kann in dieſer Syſtematik nur geſprochen werden, wie in ihrem Gegenſtück von einer Einheit. Nur Elemente, aber keine Individuen kann es darnach geben. Die Vielheit iſt entweder überhaupt nicht geſetzt, nämlich in dem ungeſchiedenen Ganzen; geſetzt aber als Exemplification der Beſtandtheile kann ſie nicht exiſtiren, weil der Elemente wahres Weſen iſt, nur verbunden etwas zu ſein. Die exemplificirten Elemente der Welt, welche ſie auch ſein mögen, ob Menſchen, Staaten, Naturreiche, Planeten oder chemiſche Stoffe, haben keine andere Beſtimmung, als ſich mit einander zu verbinden und das übergreifende Ganze zu bilden. Die Exiſtenz der Vielheit iſt daher der Schein ihrer Exiſtenz. Exemplificirt als ein Menſch oder ein Thier, als eine Staats- oder Kunſtform ſcheinen die Beſtandtheile des Begriffes, wozu ſie gehören, etwas zu ſein, ſind aber nur exemplificirte Elemente, die außer der Verbindung nichts als der Schein ſind, ſie wären et-

was. Der Zuſammenhang des Syſtemes iſt daher die Verbindung der Einheit mit ſich ſelbſt durch den Schein der Vielheit. Einen Zuſammenhang giebt es wohl, aber nur als eine Einheit von einer ſcheinbaren Vielheit.

Die Einheit hat zwei Formen ihrer Exiſtenz oder ihrer Betrachtungsweiſe. Sie iſt die Welt oder das ungeſchiedene Ganze, und iſt ihre Vollendung oder das verbundene Ganze. Jenes iſt eine Potenz, die als ſolche nicht exiſtirt und exiſtent machtlos eine ſcheinbare Vielheit darſtellt, eine Einheit daher, die nichts verbindet und auch nicht die Kraft hat, etwas zu verbinden. Dieſem Makrokosmus entſpricht logiſch der abſtrakt-allgemeine Begriff, womit die Wiſſenſchaftsbildung beginnen ſoll. Ein ſolcher Begriff iſt aber eine Einheit, bevor etwas unterſchieden, und worin alſo noch nichts unterſchieden iſt. Die Verbindung in dieſer Einheit iſt daher die falſche Meinung, daß darin etwas verbunden iſt. Solchen Begriffen entſpricht kein Gegenſtand, da ſie leere Gedanken ſind. Die Wiſſenſchaft beginnt daher mit einem Begriffe von ihrem Gegenſtande, woraus folgt, daß er ſo begriffen nicht exiſtirt, ſondern bloß ein Name iſt, worin nichts gedacht worden iſt. Dieſer Nominalismus, der die Exiſtenz des Ganzen als Potenz der Vielheit negirt und wornach nichts Allgemeines außer den Exemplificationen der Begriffsmomente exiſtirt, iſt daher eine Folge der Annahme von abſtrakt-allgemeinen Begriffen. Werden ſie ontologiſch interpretirt, ſo iſt ihr Gegenſtand nichts als die falſche Meinung, daß darin etwas vorgeſtellt werde.

Die abſtrakt-allgemeinen Begriffe ſind Abſtraktionen des Denkens aus der Wahrnehmung, oder ſelbſt nur vereinzelte und einſeitige Wahrnehmungen, die für etwas Allgemeines ausgegeben werden, aber noch nicht begriffen ſind. Wenn eine Wiſſenſchaft damit beginnt, ſo iſt der Anfang des ſyſtematiſchen Denkens kein Begriff, ſondern bloß eine einſeitige Anſchauung oder Wahrnehmung. Sie kann daher ihr Weſen nicht darin ſetzen, ihr Syſtem aus ſeinem Grundbegriffe auszubilden, ſondern bei jenem Anfang kann ſie nur das Beſtreben haben, ihre erſte oberflächliche Wahrnehmung durch neue zu ergänzen. Deßhalb ſoll das Abſtrakt-Allgemeine in das Beſondere übergehen. Allein wie ſie ihre erſte Wahrnehmung für einen Begriff ausgiebt, ſo macht ſie es auch mit dem Beſonderen. Denn ſtatt nun die Wahrnehmungen zu ſammeln und durch Unterſcheidung und Verbindung Begriffe daraus

zu bilden, betrachtet sie auch diese Wahrnehmungen wiederum nur als Exemplificationen von Begriffsmomenten, und ihr Fortgang ist wie ihr Anfang, eine Verwechslung von Begriffen mit Wahrnehmungen. Daher hat der Gegenstand derselben, der das Besondere sein soll, auch nur eine scheinbare Existenz. Denn statt des wahrnehmbaren Gegenstandes existirt nur die Exemplification von einem Begriffsmomente. Daher wird alles Besondere in dieser Wissenschaftsbildung bloß als die Darstellung von Bruchstücken eines Ganzen angesehen.

Die zweite Form der Einheit ist das s. g. Concret-Allgemeine, das Ganze als die Verbindung seiner Elemente d. i. die Begriffserklärung. Dieselbe soll das Resultat und die Vollendung des Denkens sein. Dasselbe wird also vollendet, bevor die Begriffe nach dem Gebiete ihrer Gültigkeit betrachtet werden. In dem Concret-Allgemeinen würde der Gegenstand der Wissenschaft als eine Einheit und als ein Vermögen gedacht werden können, wenn dasselbe nicht zugleich die Vollendung des Denkens selbst sein sollte. Deßhalb erscheint in dieser Systematik das Mögliche als das Wirkliche selbst, der Begriff als das Sein. Als Vollendung des Denkens gilt demnach etwas, was nur die Anlage dazu enthält. Hierin liegt auch der Grund, daß ein solches Concret-Allgemeine ontologisch aufgefaßt der Mikrokosmus sein soll. Denn da es umfangslos ist, so ist es ein Allgemeines, das doch nur in einem einzelnen Besonderen seine Gültigkeit hat.

Das System der Gedanken, welches sich daraus ergiebt, und seine ontologische Interpretation, die hier immer bloß in einer Befolgung logischer Gesetze besteht*), führt zu Construktionen in der Natur und der Geschichte, wie sie namentlich von Oken und Hegel ausgeführt worden sind und woraus ein Anthropologismus in den Naturwissenschaften und der Geschichte schließlich sich ergiebt, was wir an diesem Orte nicht weiter verfolgen. Der Anthropologismus ist bloß eine Folge einer falschen Systematik.

Wird die Vielheit nur elementar aufgefaßt, so ist die Einheit und das System jener Auffassung entsprechend höchstens ein Gan-

*) Vergl. m. Abh.: Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode, in Fichtes Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, B. XIV. S. 249 u. f., worin dargestellt ist, wie die Ontologie in solchen Systemen bloß eine ontologische Befolgung logischer Gesetze ist.

zes von Elementen, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die Elemente das Seiende ſind und das Ganze als ihre Summe ein Schein, oder umgekehrt das Ganze das Seiende und die Vielheit der Elemente ein Schein. Jede dieſer Annahmen iſt gleich begründet und einſeitig. Bei umfangsloſen Begriffen giebt es keine wahre Syſtembildung und folglich auch nur eine einſeitige Ontologie.

Jedes Wiſſen muß in ſich das Vermögen haben, die Vielheit ſowohl elementar als organiſch aufzufaſſen, und hat es, wenn es beide Funktionen der Begriffe ausbildet. Dazu iſt jedoch nicht allein erforderlich, daß der Umfang der Begriffe dargeſtellt wird, ſondern auch, daß durch den richtigen Gebrauch der Induktion auch in der erſten Begriffsbildung die Bedingung zu jener erfüllt iſt. Ohne dieſe kann jenes nicht erreicht werden.

Die Aufgabe eines Syſtemes in einer Wiſſenſchaft iſt daher eine zweifache nach dem Weſen der Begriffe. Allgemein iſt das Syſtem eine Ordnung von Begriffen durch eine Einheit. Dieſe Ordnung iſt aber eine zweifache, einerſeits die Ordnung des Mannigfaltigen als Elemente des Ganzen oder der Einheit, und andererſeits die Ordnung derſelben als Individualiſirungen des Ganzen. Es iſt nicht nur nothwendig, daß alles Mannigfaltige als Beſtandtheile einer Einheit begriffen wird, ſondern auch, daß daſſelbe aus der Einheit ſpecificirt wird. Nach der einen Seite erſcheint die Welt als ein Inbegriff von Elementen, und alles Beſondere iſt nur ein Beſtandtheil des Ganzen; nach der andern aber iſt die Welt ein Inbegriff der Gattungen und Arten, und alles Beſondere in ihr iſt eine Individualiſirung derſelben. Dieſe Auffaſſung liegt in dem Weſen eines Syſtemes von Begriffen, es mag daſſelbe nun bloß gültig ſein vom Denken oder auch vom erkannten Gegenſtande.

Die Eintheilung eines Begriffes ſteht mit ſeiner Erklärung in Verbindung und geht die Sonderung des Mannigfaltigen an, das in demſelben zur Einheit verbunden gedacht wird. Sie dient daher zur Verwirklichung der Aufgabe der Wiſſenſchaften, die Gültigkeit eines Begriffes nach ſeinem Umfange zu erkennen. Zur Eintheilung eines Begriffes iſt daher zweierlei erforderlich, einmal die gegebene Erklärung des Begriffes, der eingetheilt werden ſoll, und dann eine Kenntniß des Mannigfaltigen, deſſen Einheit in ihm gedacht wird. Der Eintheilungsgrund iſt der Gedanke, wodurch die Beziehung des Mannigfaltigen mit der Begriffserklärung gedacht

wird. Aus ſeiner Anwendung entſpringen die Glieder der Eintheilung, deren Verſchiedenheit daher aus dem Eintheilungsgrunde und der gegebenen Begriffserklärung ſich ergiebt.

Für die Eintheilung der Philoſophie iſt ein zweifacher Ausgangspunkt des Verfahrens möglich, welches jedoch zu demſelben Ziele führt. Denn ſie kann einerſeits eingetheilt werden nach der Begriffserklärung in ihrer Aufgabe, und andererſeits nach der Erklärung ihres Grundbegriffes. Die Faſſung der Aufgabe und die Erklärung des Grundbegriffes ſtimmen aber nothwendig überein, weßhalb auch die Eintheilung daraus nicht verſchieden ſein kann. Wir werden dies doppelte Verfahren in Anwendung bringen und zugleich erkennen, wie es zu demſelben Ziele führt.

Die Eintheilungen der Philoſophie ſind darnach verſchieden, einerſeits nach dem logiſchen Verfahren, das man anwendet, andererſeits aber nach der Erklärung des Begriffes der Philoſophie, wie ſie in ihrer Aufgabe oder in ihrem Grundbegriffe gedacht wird. Welche Theile daher angenommen werden und wie ſie im Zuſammenhange mit einander ſtehen, hängt davon ab. Da eine Eintheilung aber zugleich immer eine Anleitung enthält zu einer gegenſtändlichen Erkenntniß, und die der Philoſophie im Allgemeinen nicht nur für ihre beſonderen Theile, ſondern auch für andere Wiſſenſchaften von Bedeutung iſt, ſo hat auch die Eintheilung der Philoſophie noch ein anderes als bloß ein logiſches Intereſſe. Die Theile der Philoſophie und ihr Zuſammenhang zeigt zugleich auf die Weltanſicht hin, welche das Syſtem lehrt.

An ſich kann kein Streit darüber ſtatt finden, wie viele Glieder in einer Eintheilung ſein ſollen, denn es iſt das abhängig von dem einzutheilenden Begriffe und dem Eintheilungsgrunde. Die Anzahl der Glieder läßt ſich daher nur beſtimmen nach jenen beiden Beſtimmungsſtücken. Wird jedoch angenommen, daß alle Eintheilungen eine beſtimmte Anzahl Glieder haben ſollen, ſo iſt dieſer Schematismus einerſeits wider die Natur der Wiſſenſchaften, welche ihren Gegenſtand nur aus ſeinen Erſcheinungen und nicht ohne dieſelben bloß durch ein Fachwerk erkennen können, und andererſeits iſt ſeine Annahme immer zugleich ein Kennzeichen einer Philoſophie, welche bloß eine Methode des Erkennens ſein ſoll. Dreigliedrige Eintheilungen ſind, da die Zahl der Glieder von den angegebenen Beſtimmungsſtücken abhängt, nur möglich, wo Grad- und Größenunterſchiede gegeben ſind. So kann jede

Entwicklung in drei Stufen eingetheilt werden. Außerdem ergeben ſich dreigliedrige Eintheilungen nur durch logiſche Fehler, indem entweder, wenn nur ein Eintheilungsgrund angenommen worden iſt, das Eintheilungsganze ſelbſt zum Glied der Eintheilung gemacht wird, oder bei der Annahme von zwei Eintheilungsgründen ein Glied einer Eintheilung verſchwiegen und verdeckt wird. Die verſchiedenen dreigliedrigen Eintheilungen der Philoſophie enthalten hierfür Beiſpiele. Ihre drei Theile ſind, wie nach einer Auffaſſung der Hegelſchen Eintheilung der Philoſophie, entweder nur drei Entwicklungsſtufen deſſelben Inhalts, wobei vorausgeſetzt wird, daß es überall nur quantitative Verſchiedenheiten giebt; oder das Eintheilungsganze wird ſelbſt ein Glied der Eintheilung, wie die Dialektik ſich zur Phyſik und Ethik bei Schleiermacher verhält; oder die Dreitheilung hat zwei Eintheilungsgründe und iſt daher nur eine doppelte Zweitheilung, wenn man eintheilt in formale (Logik) und reale Philoſophie, und dieſe in Phyſik und Ethik; oder wenn man in praktiſche und theoretiſche Philoſophie, dieſe aber in Logik und Metaphyſik theilt. Aus ſolchen doppelten Zweitheilungen ergeben ſich drei Theile durch das Verſchweigen eines Eintheilungsgliedes.

Die Behauptung, daß alle Eintheilungen dreigliedrig ſein müßten, ſoll ihren Grund in dem Weſen des Begriffes haben. Denn in einem Begriffe (ſeiner Erklärung nämlich) würden zwei Momente, ein allgemeines und ein beſonderes Merkmal gedacht, und der Begriff ſelbſt ſei als ihre Verbindung das Dritte. In der Eintheilung des Begriffes wird alsdann betrachtet wie das allgemeine, wie das beſondere Merkmal und endlich wie der ganze Begriff in der Anſchauung exemplificirt iſt. Die Eintheilung iſt alſo der Schematismus von den Merkmalen des Begriffes und ihrer Verbindung Die Gültigkeit ſolcher Begriffe iſt daher nicht im Denken, ſondern bloß in der Anſchauung begründet. Solchen Eintheilungen iſt es eigenthümlich, daß ſie etwas als ein Selbſtändiges darſtellen, was doch nur ein Moment des Begriffes ſein ſoll, und etwas als ein Beſonderes, was doch das Ganze, die verbundenen Momente, ſein ſoll. Der eingetheilte Begriff iſt in ihnen immer ein Theil des Ganzen, das er ſein ſoll, und der Eintheilungsgrund iſt der Schematismus der Begriffsmomente und ihrer Verbindung. Dieſe Eintheilungen ſind in den, wie man meint, nothwendigen dreigliedrigen Eintheilungen der modernen Philoſophie hinreichend bekannt und dienen als Mittel der Conſtruktion des Thatſächlichen.

Allein dieſe Eintheilungen ſind keine Theilungen des Umfangs, ſondern bloß des Inhaltes eines Begriffes und heißen in der Logik: Zerlegungen oder Partitionen *). Gelten ſie aber ſtatt der Eintheilungen, ſo wird durch ſie das eingetheilte Ganze zerſchnitten, wie man einen Apfel in Stücke ſchneidet. Dadurch wird mithin der Zuſammenhang aufgehoben. Herbart, der ſie auch zur Eintheilung der Philoſophie anwendet, indem er ſie in drei Beſtandtheile zerlegt, folgert daraus mit Recht, daß dadurch zugleich der Zuſammenhang aufgehoben wird; weßhalb ſeine Philoſophie aus drei zuſammenhangsloſen Stücken beſteht, wovon keines dem anderen gleicht und alle zuſammen deßhalb ein Ganzes ohne Zuſammenhang bilden. Denn in der Logik, Metaphyſik und Aeſthetik giebt es in jeder einen andern Begriff der Wiſſenſchaft, die mit einander die Theile eines Ganzen, die Philoſophie nämlich, nur bilden, weil kein Theil den andern kennt.

In dieſen Eintheilungen findet daher eine Verwechslung ſtatt zwiſchen dem Inhalte und Umfange eines Begriffes, da das Allgemeine ſeines Inhaltes immer wieder als ein Beſonderes ſeines Umfanges geſetzt wird. Was in dem Inhalte eines Begriffes als ſeine Merkmale gedacht wird, kann wohl zuſammen in dem Umfange eines anderen Begriffes gedacht werden. Die Merkmale eines Begriffes können aber nicht zugleich Theile ſeines Umfanges ſein, woraus der Widerſpruch entſtehen würde, daß ſein allgemeines Weſen zugleich nur eine beſondere Erſcheinung desſelben wäre. Der Umfang und der Inhalt eines und deſſelben Begriffes ſind daher in ihm immer zwei verſchiedene Funktionen, deren Gleichheit nur durch Verwechslung behauptet werden kann. Was in dem Inhalte eines Begriffes gedacht wird, wird in dem Umfange eines anderen, demnach auch durch einen Unterſchied im Denken vorgeſtellt. Da man aber nach Spinozas Vorgang es ſich angewöhnt hat zu denken, daß Unterſchiede in derſelben Beziehung, wie ſie gemacht werden, zugleich keine ſind, hat man auch die logiſche Lehre vom Inhalte und Umfange der Begriffe, von der Erklärung und der Eintheilung derſelben wie Unterſchiede behandelt, die zugleich keine ſind. Wenn man beliebig im Denken den Standpunkt ändert, wie es bei der Anſchauung geſchieht, vermag man ſo etwas ſich vorzuſtellen, welches daher auch bloß ein phänomenologiſches, aber kein logiſches Denken iſt.

*) Vgl. Tweſten: Die Logik, S. 28. 223, und Grundriß der analytiſchen Logik, S. 17. 161.

Für alle Eintheilungen ist also das, was eingetheilt wird, von Bedeutung. Dreigliedrige Eintheilungen sind logisch begründet nur, wo funktionelle Verschiedenheiten gedacht werden können. Die Eintheilungen der Begriffe, welche nur uneigentlich so heißen, sind Zerlegungen derselben in ihre Merkmale und können nur durch logische Fehler dreigliedrig sein. Eine wahre Eintheilung eines Begriffes ist aber nur eine Sonderung seines Umfanges, dessen Theile durch den Eintheilungsgrund bestimmt werden.

Die Gründe für die Eintheilung der Philosophie werden gefunden durch die Beziehung ihrer Begriffserklärung auf das Mannigfaltige, was darin verbunden gedacht wird. Das Mannigfaltige ist der Inbegriff aller Wissenschaften oder aller Vorstellungen des populären Bewußtseins als Erkenntnißmittel der Philosophie. Dieses soll geordnet werden nach der Begriffserklärung der Philosophie. Ihrer Aufgabe nach aber hat die Philosophie den Begriff der Wissenschaft zu erklären nach seinen Elementen und ihrer Verschiedenheit. Nach ihrem Grundbegriff ist die Philosophie aber die Erklärung des Begriffes der Wahrheit. Die Erklärung des Begriffes der Philosophie liegt daher ihrer Eintheilung zu Grunde. Die Eintheilung der Philosophie ist daher auch zugleich eine Eintheilung der Wissenschaften, denn jene entsteht aus der Unterordnung aller Wissenschaft unter den Begriff einer Wissenschaft oder der Begriffserklärung der Wahrheit.

Die Eintheilung der Philosophie und folglich auch der Wissenschaften ist demnach verschieden nach der Begriffserklärung der Philosophie. Wenn sie bloß eine Methode des Erkennens ist, so kann ihre Eintheilung nur aus der Methode entnommen werden, die sie sein soll; ist sie aber eine Wissenschaft von Etwas, so wird ihre Eintheilung zugleich aus ihrem Inhalte entnommen werden können, und demgemäß werden auch die Eintheilungen der Wissenschaften verschieden sein. Dort können sich alle Wissenschaften bloß methodisch unterscheiden, hier aber zugleich nach ihrem Gegenstande.

Wird das Wesen der Philosophie in der Methode des Erkennens gefunden, so können ihre Theile bestimmt sein gleichfalls durch eine Methode des Erkennens, und es giebt soviele Methoden des Erkennens als es Haupttheile der Philosophie giebt. Die Philosophie ist alsdann nicht durch die Einheit, sondern durch die Mehrheit ihrer Methoden bestimmt. Eine solche Ansicht liegt

der Herbartschen Eintheilung zu Grunde, wornach es ein verschiedenes logisches, metaphysisches und ästhetisches Erkennen geben soll. Die Philosophie ist nach Herbart nur eine Methode des Erkennens. „Sie ist Bearbeitung der Begriffe." „Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe ergeben sich die Haupttheile der Philosophie." Die erste Bearbeitung der Begriffe besteht darin, daß sie klar und deutlich gemacht werden. Davon handelt die Logik, der erste Theil der Philosophie. Einige Begriffe sollen aber, „je deutlicher sie gemacht werden", um so widersprechender werden. Mit der Bearbeitung der Widersprüche in den Begriffen soll sich die Metaphysik beschäftigen. Andere Begriffe führen „einen Zusatz in unseren Vorstellungen herbei, der in einem Urtheile des Beifalls oder Mißfallens besteht." „Die Wissenschaft in solchen Begriffen heißt die Aesthetik", die angewandt auf das Gegebene übergeht in eine Reihe von Kunstlehren, wohin die Ethik, Pädagogik u. s. w. gehört *). Nach dieser Aufzählung, welche die Stelle einer Eintheilung vertritt, sind die Logik, die Metaphysik und die Aesthetik drei verschiedene Arten des Denkens, oder auch des Erkennens. Herbart nimmt daher an, daß es wenigstens zwei ganz getrennte Erkenntnißarten giebt, die theoretische der Metaphysik und die ästhetische, und sondert demgemäß auch alle Naturwissenschaften von den ästhetischen und ethischen streng ab. Da es soviele Arten des Denkens oder der Bearbeitung der Begriffe, als Theile der Philosophie giebt, so hat sie im Allgemeinen ein unbestimmtes Wesen, und summirt aus den Prädikaten ihrer Theile ein undenkbares, indem die eine Art des Denkens die metaphysische, die andere die ästhetische ausschließen soll.

Ist die Philosophie aber eine einheitliche Wissenschaft durch die Einheit ihrer Methode, und besteht in der Methode ihr Wesen, so können ihre Theile selbst nur die Momente oder Stufen des methodischen Denkens sein. Daraus ergiebt sich eine Eintheilung der Philosophie, wie sie im Hegelschen Systeme dargestellt ist. Die schon angeführten drei Momente der Betrachtungsweise dienen zum Eintheilungsgrunde der Philosophie. Die Logik betrachtet die Idee im abstrakten Elemente des Denkens, die Naturphilosophie in ihrem Andersseiu, und aus ihrem Andersein

*) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 2. Ausg. S. 2 u. f.

in sich zurückgekehrt wird sie von der Philosophie des Geistes erkannt *). Diese drei Theile unterscheiden sich daher nur graduell, sie stellen drei Stufen einer Entwicklung dar, woraus man daher diese Eintheilung auch unmittelbar gewinnen kann. Denn die reinen Gedanken der Logik bilden den Anfang, die Natur die Mitte und der Geist das Ende der Entwicklung der Idee. Die Wissenschaften können sich darnach nur unterscheiden nach der Entwicklungsstufe, die sie einnehmen und repräsentiren. Wenn es überall keine anderen als Stufenunterschiede geben soll, so können weder die Theile der Philosophie noch die Wissenschaften überhaupt nach ihrem Inhalte sich unterscheiden. Der Inhalt ist überall derselbe, nur die Stufe seiner Entwicklung ist eine verschiedene. Die Theile der Philosophie, alle Wissenschaften und überhaupt alle Begriffe gehen allmählich in einander über, wenn es nur derartige Dreitheilungen soll geben können. Zwischen den körperlichen und den geistigen Erscheinungen, den physischen und ethischen Erklärungen, dem logischen und ontologischen Elemente der Wissenschaften giebt es nur fließende Unterschiede. Nach der Stufe seiner Entwicklung ist das eine das andere. Bei dieser Annahme werden auch alle Probleme der Philosophie auf die gleiche Weise gelöst. Denn aller Zusammenhang ist nur der der Entwicklung, es giebt keinen durch äußere Causalität und keinen durch Specification, wobei eine Verschiedenartigkeit des Seins angenommen werden müßte.

Die Stellung einer Wissenschaft, eines Theiles der Philosophie oder eines Begriffes im Systeme ist aber, wenn es nur Stufenunterschiede giebt, nicht allein abhängig von der Reihenfolge, welche einmal angenommen worden ist, sondern außerdem von einem Gesichtspunkte, der außerhalb der Entwicklung liegt. Denn bei Größen und Stufenunterschieden ist nur die Reihenfolge in sich, nicht aber ihr Anfang und ihr Ende bestimmt, da man dies willkürlich verändern kann, indem man den einmaligen Anfang auch als Ende und umgekehrt annehmen kann. Daher kann einmal gelehrt werden, alles Körperliche gehe allmählich in das Geistige über, und das andremal, alles Geistige verfließe in das Körperliche. Bei allen Problemen des Erkennens kann deßhalb die gegebene Lösung in ihr Gegentheil umgekehrt werden. Giebt

*) Hegel, Encyklopädie, 3. Ausg. S. 26.

es daher nur Stufenunterſchiede, ſo iſt zugleich noch ein zweiter Geſichtspunkt zur Beſtimmung des Anfanges und des Ende ihrer Reihenfolge nothwendig, der außerhalb derſelben liegt. Dieſer kann aber ſelbſt zwiefach ſein, da die Entwicklung, deren Stufen man conſtruirt, die der Sache oder unſeres Erkennens ſein kann. Beſtimmt man nach dem einen Geſichtspunkte die Reihe der Entwicklungen, ſo hat ſie eine andere Ordnung, als wenn man dafür den anderen Geſichtspunkt zu Grunde legt. Hieraus erklärt es ſich, warum bei bloßen Stufenunterſchieden immer eine Willkür in ihrer Ordnung herrſcht. Die Entſcheidung in allen Fragen und die Beſtimmung in allen Ordnungen erfolgt daher in der That nicht aus dem immanenten Princip der Eintheilungsart, der dreigliedrigen Entwicklung, ſondern aus dieſem äußeren Geſichtspunkte, ohne den ſie ſelbſt gar keine Beſtimmung hat. Wo daher für die Eintheilungen der Philoſophie und der Wiſſenſchaften ein ſolches Princip der Eintheilung angenommen iſt, iſt auch der außerhalb derſelben liegende Geſichtspunkt angewandt; und da aus ihm in der That das conſtituirende Princip ſich ergiebt, ſo iſt Alles im Voraus aus dieſem beſtimmt, während gemeint wird, es folge aus dem Principe der dreigliedrigen Eintheilung. Ob aber die Entwicklung nur als die der Sache oder nur unſeres Erkennens beſtimmt wird, dafür giebt es innerhalb jener Syſtematik keine begründete Entſcheidnng, welche vielmehr willkürlich erſcheint.

Sind demnach die Theile der Philoſophie und die Verſchiedenheiten der Wiſſenſchaften aus der Erklärung der Philoſophie als Methode des Erkennens gewonnen, ſo iſt entweder, wenn jeder Theil ſeine Methode hat, die Philoſophie als Ganzes ein unbeſtimmtes oder undenkbares Etwas, oder wenn alle Eintheilungen dreigliedrige Entwicklungen ſind, liegt die Entſcheidung vom Weſen der Philoſophie außerhalb des angenommenen Principes.

Iſt das Weſen der Philoſophie aber nicht bloß durch die Methode ihres Erkennens, ſondern durch ihre Aufgabe beſtimmt, ſo können die Eintheilungsgründe für ihr Syſtem und für die Sonderungen der Wiſſenſchaften ſowohl ſachliche als formale ſein. Dieſe werden entnommen aus der Philoſophie, ſofern ſie ſelbſt eine Wiſſenſchaft iſt, jene aber aus dem Inhalte, den ſie zu erkennen hat. Die formalen Eintheilungsgründe können innere oder

äußere sein, je nachdem sie aus der Methode der Bildung oder der Darstellung der Wissenschaft entlehnt werden. Die sachlichen können entweder aus dem Begriffe einer Wissenschaft nach seinen Elementen oder aus ihrer Verschiedenheit gewonnen werden.

Die Methode der Darstellung einer Wissenschaft geht das Verhältniß derselben zu dem Subjekte an, dem sie gelehrt und mitgetheilt werden soll. Nach ihrer Endabsicht ist eine solche Eintheilung eine pädagogische. Wenn in einem Systeme die Logik bloß als eine Propädeutik angesehen wird, oder wenn die Philosophie durch ihr widerstreitendes Verhältniß zum populären Bewußtsein eine besondere Einleitungswissenschaft fordert, so gebraucht sie diesen pädagogischen Grund zu ihrer Eintheilung. Nach ihrer Darstellung kann sie sich auf solche Weise sondern in einen propädeutischen und einen systematischen Theil.

Die inneren formalen Eintheilungsgründe aus der Bildung der Wissenschaft gehen die Sonderung der Philosophie nach der Methode an, wodurch sie sich entwickelt. Darnach kann die Philosophie eingetheilt werden in eine induktive und speculative, und in eine dogmatische, skeptische, dialektische, kritische u. s. w.

Die formalen Eintheilungsgründe dienen jedoch nicht zur Bestimmung von Gliedern des Systemes der Philosophie, da sie nicht ihren Inhalt, sondern nur ihre Form, sofern die Philosophie selbst eine Wissenschaft ist, bestimmen. Die Sonderungen nach denselben sind auch in der That keine Eintheilungen, sondern nur Zerlegungen des Begriffes der Philosophie. Eine und dieselbe Disciplin der Philosophie, wie sie selbst als Ganzes, können zugleich nach beiden Gesichtspunkten der Darstellung wie der Methode betrachtet werden. Man kann jeden Theil der Philosophie propädeutisch und systematisch darstellen, induktiv und speculativ entwickeln. Sollen sie aber zugleich dienen zur Bestimmung des Inhaltes philosophischer Wissenschaften, so würde daraus für die Philosophie als Ganzes ein Widerspruch folgen und sie in sich zerfallen. Solches würde der Fall sein, wenn in einem Systeme die Logik bloß als eine Propädeutik, die Metaphysik bloß als die speculative, die Ethik bloß als die induktive Philosophie gelten sollte. Die Logik bloß als propädeutische Wissenschaft würde dadurch eine Philosophie vor der Philosophie werden und diese mithin nach sich selbst erst entstehen. Eine solche Logik hat man aus Mangel an Entscheidung für ein philosophisches System wohl zu

begründen versucht und eine philosophische Wissenschaft daraus gebildet, welche doch zugleich einen von der Philosophie unabhängigen Charakter haben soll, im besten Falle also eine Zwitterbildung wäre. Eine Logik aber, die kein Theil der Philosophie ist, ist auch keine Logik; denn nur die Philosophie ist die Wissenschaft vom Denken. Wenn die methodischen Verschiedenheiten zugleich als inhaltliche einzelner Disciplinen gelten sollen, so hat die Philosophie als Ganzes keinen oder, was dasselbe ist, einen zwiespältigen Charakter. Da also die formalen Eintheilungsgründe nur Inhaltsbestimmungen vom Begriffe der Philosophie als einer Wissenschaft enthalten, so können sie überall in ihr angewandt werden, dienen aber nicht zu Eintheilungen ihres Systemes.

Die sachlichen Eintheilungsgründe entspringen aus der Erklärung der Philosophie, wie sie in ihrer Aufgabe gedacht wird. Darnach hat sie den Begriff einer Wissenschaft zu erklären, worin zwei Elemente, die Methode und der Gegenstand des Erkennens nach seinem Sein, unterschieden werden. Hieraus ergeben sich die beiden Theile, die Logik und die Ontologie. Die Logik handelt vom Denken oder den Methoden der Wissenschaften, von der Art wie sie denken; die Ontologie aber vom Gegenstande des Denkens, wiefern er ist und erkannt wird, weßhalb sie auch eine Erkenntnißlehre genannt wird. Aus diesem Eintheilungsgrunde folgt mithin bloß eine Eintheilung der Philosophie in Logik und Ontologie: Denn in dem Begriffe des Wissens liegen nur jene beiden Elemente, der Gedanke und das Sein seines Gegenstandes. Vom Denken oder dem Sein seines Gegenstandes handeln sie. Wie alle Wissenschaften denken und was durch sie erkannt wird, suchen sie zu begreifen.

Dieselbe Eintheilung ergiebt sich, wenn man sie aus dem Grundbegriffe der Philosophie ableitet. Denn da die Wahrheit die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande ist, so kann die Uebereinstimmung doppelt erklärt werden. Wir können entweder von der Gewißheit in der Erkenntniß ausgehen, welche in seiner Bildung und Verbindung liegt, und das Denken betrachten, wiefern es mit der Wirklichkeit des Gedachten übereinstimmt; oder von dem Sein seines Gegenstandes und entwikkeln, wie es erkannt wird. In jenem Sinne wird die Uebereins-

ſtimmung von der Logik, in dieſem von der Ontologie dargeſtellt. Beide beruhen auf demſelben Begriffe der Wahrheit, gehen aber in der Erklärung derſelben von dem entgegengeſetzten Anfange aus.

Aus der Begriffserklärung der Philoſophie ſowohl wie ſie aus ihrer Aufgabe, als auch wie ſie aus ihrem Grundbegriffe folgt, ergiebt ſich alſo die erſte Eintheilung derſelben in Logik und Ontologie. Ihre Entgegenſetzung und ihre Verbindung folgt aus dem Eintheilungsgrunde, woraus ihre Bildung entſpringt. Sie ſind zwei verſchiedene Wiſſenſchaften, entweder nach ihrem Gegenſtande, indem die eine von der Art wie etwas gedacht wird, die andere vom Sein des gedachten Gegenſtandes außer dem Gedanken handelt; oder nach der Art, wie ſie die Uebereinſtimmung, welche die Wahrheit iſt, erklären. Sie ſtehen demnach auch in Verbindung mit einander nach ihrem Eintheilungsgrunde. Denn beide erklären zuſammen den Begriff einer Wiſſenſchaft oder die Uebereinſtimmung des Seins mit dem Denken. Logik und Metaphyſik, obwohl verſchiedene Wiſſenſchaften, müſſen daher mit einander übereinſtimmen. Die eine iſt zugleich eine Vorausſetzung und eine Anwendung der anderen. Erklären wir den Begriff des Denkens, ſo werden in dieſer Erklärung metaphyſiſche Begriffe angewendet, denn dieſe Begriffe ſind in jeder Erkenntniß enthalten; unterſuchen wir aber das Sein des Gedachten außer dem Denken, ſo können wir dies nur in den logiſchen Formen des Denkens ausführen. Ebenſo verändert ſich in einem Syſteme der Philoſophie die Logik nach den verſchiedenen metaphyſiſchen Grundſätzen, welche angenommen worden ſind; ſie wird eine andere Wiſſenſchaft vom Denken, wenn man lehrt, daß ſich nichts oder daß ſich Alles verändert. Was aber in der einen Disciplin angewandt wird, das iſt in ihr nicht der Gegenſtand der Erkenntniß, und was die eine erkennt, iſt in der anderen angewandt. Sie beruhen daher auf einer gleichen Vorausſetzung, welche in dem Begriffe der Wahrheit, der Uebereinſtimmung des Seins mit dem Wiſſen gedacht wird. Daſſelbe ergiebt ſich aber auch, wenn wir Logik und Metaphyſik betrachten, wie ſie die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein erklären. Aus jeder Logik kann deßhalb eine Metaphyſik als ihre Vorausſetzung und aus jeder Metaphyſik in ihrer Methode eine Logik gewonnen werden. Da wir nicht Alles auf einmal zum Gegenſtand der Unterſuchung machen können, ſo ſind Logik und Metaphyſik zwei verſchiedene, aber

zusammenhängende Wissenschaften. Die eine ist weder die andere, noch von ihr gänzlich getrennt.

Beide sind dem Begriffe nach die ersten Wissenschaften, der Entwicklung nach erscheinen sie aber als die letzten. In jenem Sinne gehen sie allen anderen Wissenschaften vorau, in diesem folgen sie ihnen nach. Denn da sie den Begriff einer Wissenschaft erklären, so setzen sie die Bildung von Wissenschaften und Erkenntnissen voraus, worin daher eine natürliche Existenz der Logik und Metaphysik liegt; da dieser Begriff aber der allgemeinste der Wissenschaften ist, so gehen Logik und Metaphysik allen Wissenschaften voran.

Die Wissenschaften insgesammt, bloß nach der Art wie sie denken und erkennen, sind daher Gegenstand der Logik und Ontologie. Sie sehen von den übrigen Verschiedenheiten der Wissenschaften ab. Da jede Wissenschaft ihrem Begriffe nach eine Verbindung des logischen und ontologischen Elementes der Erkenntniß ist, so giebt es keine Eintheilung der Wissenschaften in logische und ontologische. Es kann keine Wissenschaft geben, die bloß aus dem einen Elemente bestünde und bloß ein logisches Schema wäre, oder die auch ohne das Erkennen erkannt hätte. Eine solche Wissenschaft entspricht ihrem Begriffe nicht und wäre ein leeres Gedankensystem von Nichts oder ein unerkennbarer Gegenstand.

Logik und Ontologie bilden nach ihrem Eintheilungsgrunde die erste Philosophie, welche den Begriff der Wissenschaft nach seinen Elementen erklärt. Eingetheilt besteht daher die erste Philosophie, welche man verschieden benennen kann, aus Logik und Ontologie. Wenn die Philosophie daher ihr architektonisches Problem, die Wissenschaften nach ihrer Verschiedenheit zu erklären, außer Acht läßt, so kann sie nur jene beiden Theile haben, die in allen Wissenschaften angewandt und vorausgesetzt sind. Zu ihnen bildet daher auch die Ethik keinen dritten Theil, da sie erst aus einem Eintheilungsgrunde von der Verschiedenheit der Wissenschaften sich ergiebt. Wird sie bloß jenen beiden hinzugefügt, so wird dadurch die allgemeine Gültigkeit der Ontologie und Logik willkürlich durch die Ethik beschränkt.

Der zweite sachliche Eintheilungsgrund liegt in der Verschiedenheit der Wissenschaften, welche in ihren Erkenntnißgründen besteht. Diese können Wahrnehmungen oder Begriffe sein, und aus ihrer Verschiedenheit ergeben sich die Eintheilungsglieder. Sind

die Erkenntnißgründe Begriffe, ſo heißen ſie auch Sachgründe oder die Grundbegriffe einer Wiſſenſchaft, und die erſteren heißen im engeren Sinne Erkenntnißgründe. Hieraus ergeben ſich daher zwei Eintheilungsgründe. Dieſe Eintheilungen ſind daher begründet in der Begriffserklärung der Philoſophie nach ihrem architektoniſchen Probleme. Denn ſie ſoll nicht nur den allgemeinen Begriff einer Wiſſenſchaft, ſondern auch ſeine Specification erklären.

Nach der Verſchiedenheit ſeiner Erkenntnißgründe im engeren Sinne entſteht alles Erkennen entweder aus der äußeren oder der inneren Wahrnehmung. Die Erkenntniß aus der Wahrnehmung iſt aber im Allgemeinen die von den Erſcheinungen der Dinge, und geht jene Verſchiedenheit daher die Phänomenologie der Wiſſenſchaften an. Dieſe iſt alſo eine doppelte. In innerer Wahrnehmung erkennt ſich die Seele, in äußerer wird das Körperliche erkannt. Wird alles Erkennen darnach geſondert, ſo entſteht daraus eine doppelte Phänomenologie, nämlich die Pſychologie und die allgemeine Körperlehre in der Philoſophie, und in allen Wiſſenſchaften überhaupt die Geſchichte der geiſtigen Veränderungen und die Beſchreibung der körperlichen Zuſtände.

Aus dieſem Eintheilungsgrunde entſteht daher eine Sonderung aller Wiſſenſchaften nach den zwei Erfahrungsgebieten, welche uns gegeben ſind, wovon die einen die körperlichen, die anderen die geiſtigen Erſcheinungen erkennen, und für die Philoſophie im Allgemeinen die Aufgabe nachzuweiſen, wie und was in innerer und äußerer Erfahrung erkannt werde. Wird die Phänomenologie des Geiſtigen Geſchichte, und die der körperlichen Erſcheinungen Geographie genannt, ſo entſpricht jener die Pſychologie und dieſer die Körperlehre. Die Pſychologie iſt immer für eine philoſophiſche Wiſſenſchaft gehalten, ihr Gegenſtück aber ſelten für ſich, jedoch in Verbindung mit der Pſychologie als Anthropologie bearbeitet worden. Die Einheit der Pſychologie liegt jedoch bloß in der Einheit ihres Erkenntnißgrundes, und mithin auch darin ihre Verſchiedenheit von der ſ. g. Anthropologie, welche hiernach vielmehr als eine Vermiſchung von Erkenntniſſen denn als eine einheitliche Wiſſenſchaft erſcheint. In der Anthropologie werden außerdem ſowohl die Pſychologie wie die Körperlehre beſchränkt durch das Beiſpiel, worin ſie allein dargeſtellt werden. Für ſich ſind beide aber ſo allgemein als ihr Erkenntnißgrund, wodurch ſie conſtituirt ſind.

Phänomenologiſch angeſehen iſt der Gegenſatz des Körperlichen und Geiſtigen nur ein Gegenſatz in dem Urſprunge der Erkenntniß. Nur in äußerer Wahrnehmung iſt überall ein Körperliches erkennbar, und nur in innerer das Geiſtige. Dies beruht mithin auf der Natur unſerer Wahrnehmung und iſt daher eine Thatſache, die auch nur als eine ſolche verificirt werden kann. Dafür iſt es aber vor Allem erforderlich, daß man nicht eine Erklärung für eine Beobachtung ausgiebt, und meint etwas in der einen Erfahrung zu erkennen, das nur aus der anderen erkennbar iſt. Bei ſolchen Verwechslungen iſt es unmöglich ſich von der Wahrheit der einen und der anderen zu überzeugen. Der Materialismus und der Idealismus in der Phänomenologie beruhen auf ſolchen Verwechslungen, indem jener das Sehen und Hören ſelbſt außer demſelben, dieſer aber Farben und Töne als innere Zuſtände des Sehens und Hörens meint wahrnehmen zu können. Solche Wahrnehmungen ſind aber Täuſchungen der Wahrnehmung, und ihr Inhalt ſind Geſpenſter.

Die Entgegenſetzung von Körper und Geiſt liegt in der Duplicität der Sinne, der Art ihrer Erregung und der Empfindung derſelben. Die Erregung iſt eine äußere, die Empfindung aber eine innere Thätigkeit. Ohne dieſe würde eine Einwirkung auf die Sinne keine Erregung, ſondern nur eine mechaniſche Urſache ſein, ohne welche aber die Erregung der Sinne eine innere Hemmung des Denkens ſein würde. Jenes nimmt der Materialismus an und betrachtet die Empfindung bloß als eine Fortſetzung von der Wirkſamkeit der äußeren Urſache, worin keine Duplicität der Wirkſamkeit iſt. Das Hören iſt darnach ſelbſt nur eine Fortſetzung des äußeren Schalles, der gehört wird, das Sehen nur eine Fortſetzung von dem Lichte, das geſehen wird. „Das iſt freilich, wie J. Müller *) ſagt, keine Erklärung des Sehens, nicht einmal eine falſche.“ Denn falſch iſt ſie nur, weil ſie für eine Erklärung gehalten wird, und doch keine iſt, da ſie das Zu-erklärende durch die Erklärung bloß verneint. Der Idealismus nimmt aber an, daß die Erregung der Sinne eine innere Selbſthemmung des Denkens ſei, weßhalb er meint, das äußerlich Wahrnehmbare werde auch als ein innerer Zuſtand empfunden. Durch die Annahme dieſer inneren Selbſthemmung des Denkens ſtatt

*) J. Müller, Zur vergleichenden Phyſiologie des Geſichtsſinnes S. XIII.

der äußeren Erregung der Sinne iſt. die Wahrnehmung aber eine unvermeidliche Täuſchung, indem in ihr gemeint wird, daß ein Aeußeres als ein Inneres wahrgenommen wird. Die Sinne empfinden aber einmal nicht ohne äußere Erregung, und dann empfinden ſie jegliche Erregung nach ihrer Art, weßhalb in ihnen jene Duplicität von Körper und Geiſt geſetzt iſt. In allen Erſcheinungen iſt daher die Duplicität von Körper und Geiſt, oder in aller Erſcheinung iſt etwas, das einem andern erſcheint, und etwas, dem es erſcheint. Jenes iſt der Körper, dieſes der Geiſt. Dem Geiſte erſcheint Alles, er ſelbſt wie der Körper. Dieſer aber erſcheint nur einem anderen. Die Aufhebung eines Elementes der Erſcheinung, oder ihrer Differenz, iſt daher auch zugleich die Aufhebung aller Erſcheinungen.

In allen Wiſſenſchaften iſt aus dieſem Grunde ein Gegenſatz von Körper und Geiſt. Sich ſondernd nach ihrem Erkenntnißgrunde in der Wahrnehmung, ſtehen die einen auf dem einen, die anderen auf dem anderen Erfahrungsgebiete; jede ſetzt aber die andere voraus. Die Wiſſenſchaften von den geiſtigen Erſcheinungen, die pſychologiſchen oder die Geſchichte, erkennen dieſe, ſetzen aber das andere Element der Erſcheinung voraus, und umgekehrt die anderen. So betrachtet die Philologie die Sprache nur nach der einen Seite, wie ſie das Darſtellungsmittel einer Vorſtellungswelt iſt, ihre ſomatiſchen Bedingungen aber erkennt ſie nicht. Werden dieſe aber von der Phyſik und Phyſiologie erkannt, ſo enthalten dieſe umgekehrt die andere Vorausſetzung, daß Sinne da ſind, ohne welche die Schwingungen weder Töne noch Wörter und ſie ſelbſt überall nicht richtig erkannt werden können, da die Relativität aller Bewegungen ohne ein ſinnbegabtes Weſen unverſtändlich iſt. Die Aeſthetik betrachtet nicht den Stoff, welcher die bildende Kunſt und die Muſik zu ihren Organen machen, als Gegenſtand der Unterſuchung aber in einer anderen Wiſſenſchaft, enthält dieſe die Vorausſetzung von dem anderen Elemente der Erſcheinung.

In den Wiſſenſchaften von den körperlichen Erſcheinungen liegt deßhalb auch nicht die Annahme, daß alle Erſcheinungen nur aus einem Elemente, der Materie beſtehen, ſondern vielmehr die Annahme, daß noch außerdem ein geiſtiges Weſen exiſtirt, für das der Körper eine Erſcheinung iſt. In den Naturwiſſenſchaften, die ſich vornehmlich mit den körperlichen Erſcheinungen beſchäftigen, liegt alſo für ſich auch kein Materialismus, wie in den pſycholo-

gischen Wissenschaften für sich kein Idealismus liegt. Beide sind vielmehr bloß Ergebnisse oberflächlicher Wahrnehmungen und falscher Erklärungen.

Es folgt hieraus aber auch, daß diese Wissenschaften ihre Erkenntnißart nicht unmittelbar auf einander übertragen können, ohne zugleich das eine oder das andere Element der Erscheinung aufzuheben. Das Körperliche kann nicht bloß psychologisch und das Geistige nicht wie ein Körperliches erklärt werden. Eine bloß psychologische Erklärung des Körperlichen ist ein Idealismus, der die äußere Erregung der Sinne statt zu erklären nur verneint. Eine bloß physikalische Erklärung der Seele ist ein Materialismus, der die innere Thätigkeit für eine äußere erklärt. Solche Seelen sind bloß elementare Spiegel, worin etwas wahrgenommen werden kann, die aber selbst nicht wahrnehmen können. Was den Sinnen nicht erscheinen kann, ist auch kein Körper, und wem nichts erscheinen kann, das ist auch kein Geist. Bloße Modificationen des Materialismus und Idealismus entstehen aber in den Wissenschaften durch die Aufhebung der Differenz der äußeren und der inneren Wahrnehmung, worin Uebergänge zwischen dem Körperlichen und Geistigen, gleichsam halbe, erblindete Geister und halbe, unsichtbare Körper angenommen werden. Solche Annahmen liegen aber außerhalb der Bildung der Wissenschaften, und sind nur Phantasien.

Aus dem Eintheilungsgrunde der Wissenschaften nach ihrem Erkenntnißgrunde in der Wahrnehmung entspringt also eine Sonderung derselben in Wissenschaften von den körperlichen und geistigen Erscheinungen, und für die Philosophie das Problem nachzuweisen, was und wie aus den beiden Wahrnehmungsarten erkannt wird.

Aus der Verschiedenheit der Sachgründe, woraus die Wissenschaften erklären, was in der Wahrnehmung gegeben ist, entsteht ferner die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik, und der Wissenschaften in ethische und Naturwissenschaften. Die Sachgründe, woraus Alles erklärt wird, sind die Begriffe von dem Wesen und den Kräften der Dinge; daraus kann aber eine Duplicität sowohl in der gesetzmäßigen Wirksamkeit der Kräfte wie in der Gleichheit oder der Verschiedenartigkeit des Seins erkannt werden. Jene wirken nach allgemeinen Gesetzen nothwendig oder nach der Vorstellung von Gesetzen frei, woraus die Verschiedenheit

der sittlichen und der Naturerkenntniß sich ergiebt. In der Naturerkenntniß wird Alles erklärt aus Kräften des Seins, welche nach allgemeinen Gesetzen nothwendig wirken, in der sittlichen Erkenntniß aber aus Kräften, welche nach der Vorstellung von Gesetzen frei handeln. Jenes sind die bewegenden Kräfte in der Natur, dieses die Willenskraft des Geistes. Die Ethik ist daher eine Wissenschaft aus Freiheitsbegriffen, und die Physik aus dem Begriffe der Nothwendigkeit.

Derselbe Gegensatz liegt in der Gleichheit und der Verschiedenartigkeit der Wesen, indem einmal eine Entwicklung des Individuellen aus dem Allgemeinen, das anderemal eine Begründung des Allgemeinen durch die Individuen gedacht werden kann. Jenes findet in der Natur, dieses in der Sittenbildung statt. Alle Entwicklung in der Natur geht auf die Erzeugung von Individuen. Die Natur individualisirt. Elementar, mechanisch und chemisch angesehen ist wohl in der Natur die Tendenz, Alles in seine Elemente aufzulösen, und ein Gleichgewicht der Bewegungen zu bewirken. Allein dies ist eine bloße Tendenz, die keine Herrschaft in ihr gewinnt. Der Chemismus und Mechanismus besteht vielmehr selbst in ihr nur durch einen ursprünglichen Organismus. Daher ist in allen Naturreichen Alles individualisirt. Die natürliche Welt ist also die, worin eine Individuen bildende Kraft gedacht wird. In dem sittlichen Leben ist aber das entgegengesetzte Bestreben, eine Gemeinschaft sittlicher Wesen, ein Reich der Freiheit, worin jedes Wesen Glied und gesetzgebend zugleich ist, durch die Individuen hervorzubringen. Die Vernunft generalisirt. Aus einer Naturanlage geht die Bildung der Individuen zur Selbständigkeit hervor, und wird durch diese umgekehrt das allgemeine Leben nach einer freien und sittlichen Ordnung wieder begründet. In der Natur sind sie alle gleich und verschieden ohne ihre That, in der sittlichen Welt aber durch dieselbe. Wie demnach die Gesetzmäßigkeit einer Wirksamkeit und das Bestehen der Vielheit in der Einheit verschieden erklärt wird, unterscheiden sich die ethischen und die Naturwissenschaften.

Dasselbe wird erkannt, wenn man diese Eintheilung aus der Erklärung der Philosophie in ihrem Grundbegriffe ableitet. Denn die Wahrheit hat in unserem Erkennen, da in demselben ein Mangel und ein Streben ist, einen doppelten Ausdruck; und die Uebereinstimmung ist daher theils eine Voraussetzung, theils

eine Forderung des Erkennens. In jenem Sinne exiſtirt ſie für uns in der Natur, in dieſem im ſittlichen Leben. Dort iſt die Uebereinſtimmung eine Vorausſetzung des Erkennens, hier eine Forderung deſſelben. In unſerem Erkennen iſt daher die Wahrheit in der Duplicität von Natur und Freiheit geſetzt. In jener iſt das Sein der Gegenſtände begriffen, welche Gründe unſeres Erkennens ſind, in dieſem die Forderungen des ſittlichen Lebens, deren Erfüllung wir erſtreben. Die Ethik betrachtet Alles als eine Forderung, die Phyſik aber als eine Vorausſetzung des Erkennens. Wahrheit iſt in beiden, nicht weniger in den Forderungen als in den Vorausſetzungen des Erkennens. Das Syſtem der Philoſophie aus dem Grundbegriffe derſelben iſt daher zweigliedrig, wie die Welt, worin wir leben, eine natürliche und eine ſittliche iſt. Wo aber das Ganze wie in Gott iſt, da iſt die Einheit, welche im Grundbegriff als ein erkennbares Weſen gedacht, aber deßhalb noch nicht von uns erkannt iſt. Die Wahrheit, welche vollkommen iſt, iſt zumal Natur und Freiheit.

Wenn man daher bloß dieſen Eintheilungsgrund für die Sonderungen der Wiſſenſchaften annimmt, ſo würde darnach die Logik zur Ontologie dieſelbe Stellung haben wie die Ethik zur Phyſik, und ſie würde mithin eine ethiſche Wiſſenſchaft ſein. Da ſie von den Sitten der Wiſſenſchaftsbildung, von den Gewohnheiten des Erkennens, von den Forderungen des Denkens handelt, ſo iſt die Logik bei der Vorausſetzung, daß nur jener Eintheilungsgrund ſtatthaft ſei, eine ethiſche, und die Ontologie dem entſprechend eine phyſiſche Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaften können daher auch ethiſch betrachtet werden und ſind in ſofern beſondere Darſtellungen des ſittlichen Lebens. Allein dieſer Eintheilungsgrund iſt für das Syſtem der Philoſophie weder der einzige noch der allgemeine, aus dem ſelbſt erſt die Eintheilung in Logik und Ontologie ſich ergiebt. Daher wird immer auch dieſer angewandt werden müſſen, und die Erkenntniß der Logik und der Ontologie liegt für ſich in einer Indifferenz der ethiſchen und phyſiſchen Erkenntniß.

Die Verſchiedenheiten der ethiſchen von den Naturwiſſenſchaften liegt alſo in den Grundbegriffen, woraus ſie alle Erſcheinungen erklären. Sie ſtehen aber zugleich nach ihrem Eintheilungsgrunde in Verbindung mit einander, indem ſie die Glieder eines Ganzen ſind. Daher ſetzen alle ethiſchen Wiſſenſchaften eine Na-

tur als Grundlage des ſittlichen Lebens voraus, welche ſie jedoch nicht erklären, und liegt in den Naturwiſſenſchaften die Vorausſetzung von freien Weſen, welche ſie nicht erkennen. Denn einen Endzweck giebt es in der Welt nur in einem moraliſchen Weſen, und alle Sittenbildung hat in der Natur eine Vorbildung. Wenn daher der Gegenſatz zwiſchen dieſen Wiſſenſchaften, der Phyſik und der Ethik, verneint wird, ſo ſucht jede zugleich die Vorausſetzung, welche ſie in der anderen hat, aus ſich ſelbſt zu erklären. Allein eine ſolche Erklärung iſt nur die Verneinung des Zu-erklärenden. So verſuchte Fichte alle Wiſſenſchaften nur als ethiſche beſtehen zu laſſen, und dieſer ethiſche Idealismus verneinte daher die Natur als Grundlage der Sittlichkeit, wie in der vorkantiſchen Philoſophie der herrſchende Naturalismus alle Ethik aufhob. Dieſes entſteht alſo nur aus einem bloß verneinenden Gegenſatze; wenn er aber poſitiv iſt, ſo ſind ſie zugleich Glieder eines Ganzen.

Aus dieſen drei ſachlichen Eintheilungsgründen, von denen die beiden letzteren einen gemeinſchaftlichen Urſprung haben, ergeben ſich demnach verſchiedene Sonderungen des Syſtemes der Philoſophie in Ontologie und Logik, Pſychologie und Körperlehre, Phyſik und Ethik. Dieſe Theile geben wohl einen ähnlichen aber keinen gleichen Inhalt zu erkennen, wenn man auf der einen Seite Logik, Pſychologie und Ethik, und auf der anderen Ontologie, Körperlehre und Phyſik zuſammenſtellt. Denn wie ſie aus verſchiedenen Eintheilungsgründen entſpringen, ſo haben ſie auch darnach einen verſchiedenen Inhalt und Umfang. Die phänomenologiſche Verſchiedenheit nach der inneren und äußeren Wahrnehmung iſt keineswegs identiſch mit dem Unterſchiede von Natur und Freiheit, welcher in der begrifflichen Erkenntniß ſeinen Grund hat. Von dem einen Eintheilungsgrunde aus angeſehen ſind die Theile des anderen zugleich verbunden. Bei der Eintheilung von Phyſik und Ethik iſt die Pſychologie zugleich ein Theil der ſittlichen wie der Naturerkenntniß, widrigenfalls wäre dieſe Erkenntniß keine allgemein gültige. Alle geiſtigen wie alle körperlichen Erſcheinungen müſſen daher als Wirkungen einerſeits der Natur und andererſeits der Sittlichkeit erkannt werden können. Es giebt daher ſowohl eine phyſiſche wie eine ethiſche Pſychologie, wie auch das Körperliche ein Gegenſtand der ethiſchen Wiſſenſchaft ſein kann, da die Artefakten offenbar kein Gegenſtand der Naturwiſſenſchaften ſind. Demnach werden Körper und Geiſt zumal von

den ethischen und den Naturwissenschaften erkannt, wie umgekehrt in einer jeden Phänomenologie die physische und die ethische Erkenntniß möglich ist.

Zwischen den beiden Eintheilungsgründen aus der Verschiedenheit der Wissenschaften nach ihren Erkenntnißgründen findet aber selbst eine Verbindung statt. Beide scheinen von gleicher Allgemeinheit zu sein, sind es aber nicht. Denn die Allgemeinheit der Phänomenologie ist die der Sinne, des für uns Bekannten; die der Physik und Ethik aber die des Gedankens. Logisch und ontologisch wird jenes deßhalb diesem untergeordnet. Daher sind die Begriffe der Physik und Ethik allgemein geltend, wie auch die Erscheinungswelt im Besonderen aufgefaßt werden mag. Physik und Ethik nehmen immer eine allgemeine Gültigkeit ihrer Gesetze an; die Phänomenologie aber kann nur annehmen, daß das Sinnliche das allgemein Bekannte ist. Demnach sind auch die Theile beider Eintheilungen verschieden in einander gesetzt. Die Phänomenologie enthält nur der Möglichkeit nach eine Physik und Ethik in sich, diese aber umfassen zugleich eine Psychologie und Körperlehre. Da in dem Sinnlichen aber außerdem eine Unbestimmtheit liegt, so vermögen auch die phänomenologischen Elemente für sich keine Wissenschaft vollständig zu bestimmen. Eine Psychologie kann zugleich eine ethische oder eine Naturwissenschaft sein. Diese Bestimmung liegt aber nicht in ihr selbst. Obwohl in den Wissenschaften die phänomenologische Differenz statt findet, so dient dieser Eintheilungsgrund doch nicht zu einer vollständigen Eintheilung der Wissenschaften, da immer erst verbunden mit dem physischen oder ethischen Gesichtspunkte der Betrachtung das phänomenologische Element seine Bestimmtheit erhält. Die Differenz, welche in den Erkenntnißgründen aus der Wahrnehmung entspringt, ist daher zugleich eine der Physik und Ethik untergeordnete.

In allen Wissenschaften ist aber eine doppelte Betrachtungsweise ihres Gegenstandes zu unterscheiden, einerseits wie er ihr als ein zu erklärendes Phänomen in der Wahrnehmung gegeben ist, und andererseits wie er von ihr aus Begriffen erkannt wird. Erst durch diesen Unterschied von der Art, wie ein Gegenstand angeschauet und wie er begrifflich erkannt wird, wird die Ausbildung der Wissenschaften möglich. So vermochte die Astronomie die Bewegung der Weltkörper nicht zu erklären, so lange

ſie noch nicht eine richtige Anſchauung von ihrer ſcheinbaren Bewegung erlangt hatte. Ohne die Auffaſſung dieſer Bewegung durch Kopernikus war die phyſiſche Erklärung des Weltſyſtemes durch Keppler und Newton nicht möglich. Wiefern aber in allen Wiſſenſchaften dies ein Gleiches iſt, ſind ſie ein Objekt der Ontologie. In dieſer wie in der Logik iſt daher die Differenz von Körper und Geiſt, von Natur und Freiheit nicht geſetzt. Denn dieſe begründet die Verſchiedenheiten der Wiſſenſchaften, welche von der Natur- und Geſchichtsphiloſophie unterſucht wird.

Allein in der Philoſophie und Ethik wie in den Wiſſenſchaften von den körperlichen und geiſtigen Erſcheinungen liegen Probleme, welche zu einer ferneren Eintheilung der Wiſſenſchaften und des Syſtemes der Philoſophie führen. Das eine Problem iſt das nach dem Zuſammenhange von Körper und Geiſt, das andere das nach der Uebereinſtimmung von Natur und Freiheit. Denn wenn wir in der Sonderung der Erfahrungsgebiete der Wiſſenſchaften Alles in dem Gegenſatze von Körper und Geiſt anzuſehen haben, ſo muß doch, wie jene Sonderung ihren Eintheilungsgrund hat, auch die Einheit von Körper und Geiſt gedacht werden. Schon die gegenſeitige Beziehung der Wiſſenſchaften nach der Verſchiedenheit ihrer Erfahrungsgebiete auf einander zeigt auf eine ſolche Einheit hin. Dieſe aber iſt nicht ihr Gegenſtand. Dafür entſteht die Forderung einer höheren Wiſſenſchaft, welche die Einheit von Körper und Geiſt erkennt. Daſſelbe findet in Beziehung auf die Phyſik und Ethik ſtatt; denn auch die ethiſche und die Naturwiſſenſchaft ſtehen in einer entgegengeſetzten Beziehung zu einander. Sie fordern daher eine Einheit der Natur und Freiheit.

Dieſe Einheit wird aber zweifach gedacht, einerſeits in dem Begriffe der Welt und andererſeits in dem Begriffe von Gott. Hiernach ſondert ſich die Philoſophie in Kosmologie und Theologie, und alle Wiſſenſchaften ſind entweder kosmologiſch oder theologiſch. Wenn nach der erſten Philoſophie oder der Ontologie und Logik die Welt und Gott eine totale Einheit des erkennenden mit dem erkennbaren Weſen ſind, ſo wird dieſe Einheit von der Wiſſenſchaft doch zweifach gedacht. Denn zwiſchen der Erfahrung und der vollkommenen Wahrheit, welche Gott iſt, ſteht die Wiſſenſchaftsbildung. Das Mittelglied iſt ein aus der Erfah-

rung erkennendes und erkennbares Weſen, d. i. die Welt. Das Problem der Phänomenologie wird daher als ein lösbares im Begriffe der Welt gedacht. Denn ſie iſt der Inbegriff aller möglichen Erfahrung, aber ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, weil ſonſt dieſe Eine nicht zum Inbegriff aller gehörte. Der phänomenologiſche Gegenſatz kann daher auch nur in ihr ſtatt finden. Die Welt ſelbſt iſt kein Körper, weil ein ſie ſo vorſtellendes Weſen entweder nur in ihr ſein kann, und dann zu ihrer Einheit gehört, oder außer ihr iſt, dann aber keine ſinnliche Vorſtellung von ihr haben kann. Man kann daher ſagen: alle Wiſſenſchaften denken den Begriff der Welt zur Löſung ihres phänomenologiſchen Problemes und ſind in ſofern kosmologiſche. Der Grenzbegriff aller kosmologiſchen Wiſſenſchaften iſt daher der Begriff der Einheit der beiden Elemente aller Erſcheinungen.

Ebenſo aber denken alle Wiſſenſchaften zuſammen die Einheit der Natur und der Freiheit. Denn die ethiſchen Wiſſenſchaften ſetzen eine Natur als Grundlage des Sittlichen in allen Formen ſeiner Darſtellung, in dem häuslichen und politiſchen wie in dem religiöſen, künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Leben der Völker und der Individuen voraus; und die Naturwiſſenſchaften mithin auch eine ethiſche Welt. Es wird daher eine Uebereinſtimmung der Natur mit der Freiheit gedacht. Deßhalb iſt in der Welt alles Körperliche, welches für ſich nur elementar iſt, zugleich ein Organ der Seele; und hat die Seele, welche für ſich individualiſirt iſt, in der Geſchichte zugleich eine weltbildende Kraft. Allein dieſe Einheit wird von den Wiſſenſchaften zweifach gedacht, theologiſch und kosmologiſch. Denn ſie liegt zuerſt für uns in dem Vermögen und der Vollendbarkeit des erkennenden und erkennbaren Weſens, d. i. die kosmologiſche Einheit. Wir denken, daß die Kräfte aller Dinge zugleich zur Sittenbildung angelegt ſind und daß es eine Vollendung der Freiheit giebt. Die Natur iſt daher der terminus a quo, die Vollendung der Freiheit der terminus ad quem in unſerem Erkennen, in der Wiſſenſchaftsbildung.

Allein der Grund von dem Vermögen und der Vollendbarkeit iſt nicht die Welt ſelbſt, ſondern Gott, da ein Vermögen nur in und mit einem Daſein gegeben, ſein Grund aber nur in einer abſoluten Wirklichkeit gedacht werden kann. Demnach wird zweitens in der Wirklichkeit, „deren Aufhebung ſelbſt alle innere Mög-

lichkeit überhaupt aufheben würde" *), d. i. in Gott, die vollendete Uebereinstimmung der Natur mit der Freiheit gedacht. Die Natur aber als Werk der Freiheit gedacht ist die Schöpfung, und die Sittlichkeit als Natur ist die Heiligung und Vollendung der Freiheit. Diese Erkenntniß ist demnach die theologische. Die höchsten Probleme aller Wissenschaften sind also die Erkenntniß von der Schöpfung und der Vollendung aller Dinge. Wenn demnach wohl für alle kosmologischen Wissenschaften die Begriffe der Materie und der Kraft, des Geistes und der Freiheit Grenzbegriffe sind, über welche sie nicht hinausgehen und woraus sie Alles zu erklären suchen, so sind sie doch nicht die letzten Begriffe des Erkennens; denn diese sind die theologischen.

Wenn also in der Welt eine Einheit von Körper und Geist, in Gott und der Welt aber eine Einheit der Natur und der Freiheit gedacht wird, so wird diese Einheit zweifach gedacht, und alle Wissenschaften sind darnach eine Kosmologie und Theologie. Zweifach wird sie aber gedacht, weil unsere Wissenschaft nicht vollendet ist. Deßhalb denken wir Alles nach der Duplicität unserer Erkenntnißgründe. Jene Einheit ist in der Welt ihr Vermögen zu werden, was sie an sich ist, in Gott aber zu sein, was er *für uns*, aber nicht an sich wird. Denn alle Veränderungen existiren nur für ein sinnbegabtes Wesen, das Sein aber ist der Grund aller Veränderungen. Da wir totaliter den Inhalt unseres Erkennens nach dieser Duplicität denken müssen, so ist das Sein Gottes gleich seiner That, denn seine Veränderung ist absolut d. i. nicht an sich, sondern nur für uns eine. Es ist nur eine Veränderung in unserem Erkennen. Deßhalb ist aber auch das, was wir sind, nicht unserer Thätigkeit und diese nicht jenem gleich. Daraus entspringt für unser Erkennen und die Wissenschaften der Gegensatz der Natur und der Freiheit, der Materie und des Geistes.

Kosmologie und Theologie stehen aber hiernach auch in Verbindung mit einander. Alle kosmologischen Wissenschaften enthalten eine Einleitung in die Theologie, und diese ist nur durch jene möglich; denn wir können nur aus der Erfahrung erkennen. Ohne die kosmologischen Wissenschaften wäre die Theologie eine theosophische Mystik, wie jene als die letzten Grenzen unseres Erkennens bloß ein Anthropologismus sind. Es giebt daher sowohl

*) Kant, sämmtl. W. I. Th. S. 185.

eine phyſiſche wie eine ethiſche Kosmologie und Theologie. Alle ethiſchen und alle Naturwiſſenſchaften enthalten zugleich eine Einleitung in die Theologie, und dieſe hat nur in jenen ihren Erkenntnißgrund. Denn in allen Wiſſenſchaften wird zugleich aus dem Vollkommenen erkannt. Gültig kann dieſe Erklärungsart aber nur ſein, wenn jenes der Sachgrund von Allem iſt.

In ihrer Vollendung ſind folglich alle Wiſſenſchaften eine Kosmologie und Theologie, in ihrer Entwicklung aber ſind ſie Wiſſenſchaften von den körperlichen oder den geiſtigen Erſcheinungen, ethiſche oder Naturwiſſenſchaften, und iſt die Philoſophie Logik und Ontologie. Jene ſind das vollendete Ganze und das Ziel einer jeden. Darnach eingetheilt ſind alle Wiſſenſchaften bloß Theile der Kosmologie oder der Theologie. Da dieſe aber das vollendete Ganze ſind, ſo ſind ſie keine nebengeordneten Theile zu jenen anderen.

Da die Logik und die Ontologie zuſammen den Begriff der Wiſſenſchaft, abgeſehen von ihrer Verſchiedenheit, erklären, ſo ſind ſie in dieſem Sinne, daß jede Wiſſenſchaft eine Darſtellung und Entwicklung vom Begriffe der Wiſſenſchaft iſt, zugleich die allgemeinſten Wiſſenſchaften. Sie enthalten aber nur die Elemente einer Wiſſenſchaft, und ihre Allgemeinheit iſt daher nur eine elementare. Darin wird aber zugleich vorausgeſetzt, daß außerdem etwas gegeben iſt, worauf die Anwendung der Logik und Ontologie möglich iſt. Dies Gegebene kann daher auch nicht bloß eine elementare und formale, ſondern muß eine organiſche und reale Allgemeinheit haben. Deßhalb wird zugleich angenommen, daß, wie auch immer die logiſche und ontologiſche Geſetzmäßigkeit unſeres Erkennens beſchaffen ſein mag, dieſe Formen ſich zugleich nach dem Gegebenen richten. Denn wir bilden keine Begriffe, Formen des Denkens, um zu denken, ſondern um Gegenſtände zu erkennen, und dieſe ſind daher der Grund des Denkens. Derſelbe aber iſt in letzter Inſtanz der Inhalt der Kosmologie und Theologie, und mithin haben beide Wiſſenſchaften die Allgemeinheit des Grundes von unſerem Denken. Daher ſind ſie zugleich das Ziel des Denkens, und dem Sein nach ſeine Vorausſetzung. Denn was wir erkennen, das iſt dem Sein nach Grund des Erkennens. Nicht auf dieſelbe Weiſe ſind alſo Ontologie und Logik einerſeits, Kosmologie und Theologie andererſeits die allgemeinſten und höchſten Wiſſenſchaften; denn die Allgemeinheit jener iſt eine for-

male und elementare, die Allgemeinheit dieſer aber eine reale und organiſche.

Dieſe vier Eintheilungsgründe, wie ſie aus der Aufgabe der Philoſophie, den Begriff der Wiſſenſchaft zu erklären nach ſeinem Elemente und ihrer Verſchiedenheit, und aus der Aufgabe der Wiſſenſchaft aus der Erfahrung die ewige Wahrheit zu erkennen entſpringen, begründen alle Eintheilungen des Syſtemes der Philoſophie und der Wiſſenſchaften. Sie haben aber nicht alle gleichen Werth, ſondern einen verſchiedenen nach ihrem Weſen. Denn die erſten beiden begründen keine Eintheilung der Wiſſenſchaften, da eine Wiſſenſchaft weder bloß aus einem logiſchen, noch bloß aus einem ontologiſchen, noch bloß aus einem der phänomenologiſchen Elemente beſtehen kann. Jene beiden ſind in ihr zu einem Ganzen verbunden und dieſes enthält eine Unterſcheidung nur nach dem Erfahrungsgebiete der Wiſſenſchaft. Darin liegt auch der Grund von der ſchwankenden Stellung der Pſychologie und der Ontologie im Syſteme der Philoſophie; denn dieſe wird bald mit der Logik und bald mit der Phyſik, die Pſychologie aber bald mit dieſer, bald mit der Ethik verbunden. Die Ontologie mit der Logik verbunden hat ihren Grund im Begriffe einer erſten Philoſophie, welche den Begriff einer Wiſſenſchaft im Allgemeinen erklärt; verbunden aber mit der Phyſik wird dadurch zugleich die allgemeine Gültigkeit der Ontologie willkürlich bloß auf das Gebiet der Natur beſchränkt und von dem der Ethik ausgeſchloſſen, was in der Ontologie ſelbſt keinen Grund hat. Ebenſo ergeht es der Pſychologie, die entweder mit der Phyſik oder Ethik verbunden, in ihrem Weſen dadurch beſchränkt wird, als wäre einmal alles Geiſtige nur ein Natürliches und nichts Ethiſches, und als wäre das anderemal umgekehrt der Geiſt ſchon für ſich ohne ſeine That auch der freie und ſittliche.

Auf ſolchen Combinationen von Gliedern der verſchiedenſten Eintheilungen beruhen die dreigliedrigen Anordnungen der Philoſophie. Die Begrenzung und der Inhalt der Theile dieſer Anordnungen iſt daher auch ſehr verſchieden. Man erhält drei Theile, aber durch verſchiedenartige Combinationen, nämlich: Logik (mit oder ohne Ontologie), Phyſik (mit oder ohne Ontologie und Pſychologie), Ethik (mit oder ohne Pſychologie). Die Differenz dieſer Anordnungen, die mehr zum Vortheil des Vortrages als aus inneren Gründen getroffen werden, beruht alſo auf der ungewiſ-

ſen Stellung der Ontologie und Pſychologie, welches aber aus der Natur der Eintheilungsgründe ſich ergiebt, woraus ſie ſelbſt gewonnen ſind.

Aus den anderen beiden Eintheilungsgründen ergeben ſich zugleich Eintheilungen der Wiſſenſchaften in die ethiſchen und die Naturwiſſenſchaften, die Kosmologie und die Theologie. Beide aber differiren darin, das der eine das vollendete Ganze, der andere zugleich die Wiſſenſchaften in ihrer Entwicklung darſtellt. Deßhalb ſind ſie immer in einander dargeſtellt, indem jede Kosmologie und Theologie zugleich eine phyſiſche und ethiſche iſt, alle ethiſchen und Naturwiſſenſchaften aber eine Kosmologie und Theologie erſtreben.

Für die Bildung der Wiſſenſchaften und die Gliederung des Syſtemes der Philoſophie ſind demnach alle vier Eintheilungsgründe nach ihrem verſchiedenen Weſen nothwendig. Nimmt man daher für das Syſtem der Philoſophie die Eintheilung in Logik und Ontologie als Theile der erſten Philoſophie, und in Phyſik und Ethik, welche dann in dieſer Numeration die zweite und dritte Philoſophie genannt werden können, als maaßgebend an, ſo muß der phänomenologiſche Unterſchied in der Erkenntniß der körperlichen und geiſtigen Erſcheinungen als ein der Phyſik und Ethik untergeordneter, Kosmologie und Theologie aber als das Ziel eines jeden Theiles der Philoſophie betrachtet werden.

Gebauer-Schwetſchke'ſche Buchdruckerei in Halle.

Druckfehler.

S. 1 Z. 9 v. o. l. die ſt. dieſe.
" 6 " 19 v. o. l. fordern ſt. fordert.
" 8 " 19 v. o. l. Es ſt. Er.
" 39 " 7 v. o. l. Deduktion ſt. Induktion.
" 45 " 13 v. o. l. wie ſt. eine.
" 60 " 16 v. o. iſt das Komma hinter allen zu ſetzen.
" 75 " 18 v. o. l. Gebiete ſt. Getriebe.
" 79 " 9 v. u. l. Ordnung ſt. Bedeutung.
" 94 " 2 v. o. l. ein ſt. einen.
" 122 " 18 v. o. l. keine ſt. eine.
" 131 " 3 v. o. l. iſt in zu ſtreichen.
" 139 " 17 v. u. l. und ſt. oder.
" 146 " 10 v. u. l. erkennenden ſt. erkannten.
" 160 " 14 v. u. l. deſſelben ſt. derſelben.